ÍNDICE

PREFÁCIO

A comunicação e o poder oferecem-se como dois conceitos englobantes, alegadamente monumentais, dotados de uma vastidão conceptual suficientemente abrangente para suscitarem as derivas mais arrojadas e as associações entre as ideias mais longínquas. Apesar desta aparente monumentalidade, da sua alegada vastidão, em seu torno surgem, frequentemente constelações de ideias aparentadas, cruzadas entre si no sentido em que evoluem sob um fundo de preocupações comuns.

Como se houvesse uma espécie de evidência primordial no estabelecimento de relações entre estes conceitos e na sua convocação simultânea, eles surgem ombreados na reflexão intelectual, académica e universitária, em particular desde que se tornou cada vez mais claro para a investigação empreendida pelas diversas disciplinas envolvidas (Filosofia, Sociologia e Ciências Sociais e Humanas, em geral) a existência de uma relação profunda entre o agir comunicacional e o agir político.

Até à idade moderna, "o rio do tempo reflectia a escritura do céu. Uma escrita de signos eternos e legíveis para todos apesar da turbulência da corrente. A Idade Moderna submeteu os signos a uma operação radical. O sentido dispersou-se. Deixou de ser um e tornou-se plural. Ambiguidade, ambivalência multiplicidade de sentidos, todos válidos, todos contraditórios, todos temporais." Assim, "o código de signos que sustentava a alegoria medieval quebrou-se e agora a linguagem das nossas sociedades é a publicidade".[1] O reconhecimento da dimensão plural inerente à linguagem na modernidade, abalou o universo onde a palavra continha uma

---

[1] - Octávio Paz, *Pequena Cronica de Grandes Dias*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990, pp. 1999-100; Octavio Paz, *Converegencias*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1991, pp. 148-149.

força unívoca, onde a sua vocação de *medium* era, no mínimo, menos evidente pelo reconhecimento de uma certa indissociabilidade em relação ao universo representado: a crença na presença pura abalava a distância enquanto condição constitutiva da possibilidade e da necessidade da mediação. A confiança nessa presença excluia a proliferação discursiva e a necessidade da intervenção mediadora do discurso.

Porém, a consciência da comunicação enquanto problema torna-se particularmente relevante desde que os processos discursivos ganharam uma força estruturante da forma de exercício da racionalidade pública, substituindo, cada vez mais, a força vinculativa da narrativa teológica, enquanto instrumento de mediação que garantia a relação entre o universal e o particular nos universos moral e político. Com a comunicação erigida em problema na ausência de uma mensagem unívoca e estável e de um Locutor credível e perfeitamente seguro, o problema da relação com o poder era ainda mais interpelante, erguendo-se como uma das traves mestras da reflexão que se adivinhava. Como era possível assegurar a dimensão coesiva do poder? Essa dimensão coesiva estava cada vez mais dependente de um acréscimo de legitimidade que obtivesse através da capacidade de obter o consentimento dos súbditos? Colocado desta forma, o problema, já de si complexo, poderia ainda, reduzir-se – o que já não era pouco – à questão da legitimidade e à análise dos mecanismos de formação da opinião pública. Porém, hoje é possível admitir-se que se verificava uma transformação antropológica mais profunda: em face da ausência de narrativas estáveis, o homem torna-se crescentemente reflexivo na sua relação com o mundo, como se houvesse, por um lado, uma vocação para a trancendência que se acentuasse, designadamente através da afirmação da sua subjectividade e da sua liberdade, e, por outro, uma auto-consciência, também ela crescente, da sua dimensão finita. Agnes Heller clama, a propósito, pelo conceito de *contingent*

person para se referir à indeterminação em que se encontra o sujeito moderno, na medida em que a pessoa já não recebe o destino ou o *telos* da sua vida no momento do seu nascimento como acontecia nos tempos pré-modernos onde se nascia para fazer isto ou aquilo, para se viver desta ou desta forma, morrer desta ou daquela maneira. A pessoa moderna nasceu com um conjunto de possibilidades que não a confronta com a existência de um qualquer *telos* que dê um sentido unificador a essas probabilidades. De uma certa forma, a pessoa moderna escolhe-se a si própria, o seu enquadramento, o *telos* que coloca no centro da sua vida[2]."A contigência é o oposto da teologia; os homens e as mulheres tornam-se seres contigentes no momento em que são privados do seu *telos*."[3] Com efeito, "o *telos* absoluto que governou a vida do homem e da mulher perdeu-se para sempre. De agora em diante, homens e mulheres devem responder, isto é, devem assumir a responsabilidade."[4] A mediação cultural ocupa, assim, um espaço cada vez mais decisivo, de tal forma que a crise surge de cada vez que uma mundividência mais ou menos totalizadora - uma malha cultural apertada - se confronta com o seu fracasso ou perecimento. Na superação de diversas feridas que deixa atrás de si, após a ruptura com a natureza, depois, com Deus, finalmente com as grandes narrativas, o universo cultural e simbólico surge como uma resposta: impõe-se como a possibilidade de um mundo que continua "para sempre", isto

[2] - Heller, *Una filosofia de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999: 55-56

[3] - Agnes Heller, *Op. Cit.*, p. 20.

[4] - Agnes Heller, *Op. Cit.* Para conhecer, de modo minucioso a história e a análise das condições sociais e culturais em que se produziram estas deslocações, deve ler-se, da mesma autora, *O Homem do Renascimento*, Lisboa, Presença, 1982, uma análise das circunstâncias em que se moldou "um ser relativamente autónomo, que cria o seu opróprio destino, luta contra a sua sorte e se faz a si próprio." p. 22.

é dotado de um sentido que nos permite compreendê-lo mesmo e quando, de cada vez, um novo modelo de explicação se dissolve no ar. Nessa medida, a força coesiva das normas sociais parece cada vez mais adstrita a uma dimensão comunicativa, da qual depende a própria permanência da sociabilidade. A afirmação da intersubjectividade e da sociabilidade especificamente humanas careceram sempre mas parecem carecer cada vez mais da constituição de uma realidade social que ganhasse significado para o homem. A comunicação aparece ligada à necessidade de um grupo qualquer se constituir em imagem de si mesmo, de se "representar", no sentido teatral da palavra, de se pôr em jogo e em cena.

Daqui resultam perguntas legítimas que atravessam os textos que se confrontam neste conjunto de reflexões que agora é trazida às mãos dos leitores. Desde logo, é legítimo que nos interroguemos: haverá um traço distintivo da racionalidade inerente à comunicação que é distinta do modo de racionalidade que opera nas instâncias de poder? Será que o poder, no contexto, atrás referido, será sempre também, comunicação no sentido profundo em que carece de mensageiros que tornem aceitável a palavra dos reis? Ou será que a comunicação é sempre poder na medida em que funciona como palavra de ordem, factor de ordenação das prioridades e medium especializado na redução da complexidade e da indeterminação? Serão os discursos da sociedade da informação, o fascínio mcluhanista pela proliferação de *gadgets* tecnológicos um prolongamento popular, por outros meios, de uma tentativa, já percorrida pelo neo-platonismo, por diversas derivas hegelianas e, mais recentemente, pela Teoria do Agir Comunicacional?

Será a linguagem um espaço de resistência à uniformização ou um lugar de prolongamento de novas dominações, um puro sistema de agenciamento de palavras de ordem? Será que devemos, como nos é proposto, considerar a

Semiótica e a Pragamática enquanto disciplinas militares, designadamente num contexto em que a dimensão agonística da comunicação é valorizada, e a política emerge num espaço aberto à aparição de palavras de comando, gritos de guerra mobilizadores e paralizantes, destinados a incitar ao ataque e à vitória? Ou pelo contrário, é possível conceber e sonhar uma linguagem não mutilada, irredutível à reprodutibilidade vigente nas indústrias culturais, aonde permaneçam ínfimas possibilidades de redenção?

Finalmente, qual o espaço dos *media* e, concretamente, dos novos *media* neste contexto de relações entre a comunicação e o poder? Será que a linguagem dos *media* permitirá o dizer de outro modo, ou pelo contrário estará fatalmente relacionada com a produção de estereótipos, induzindo à reificação e à sintonia com a discursividade própria do senso comum da atitude natural? Será um dispositivo de criação de convergência destinada ao reforço dos compromissos e à obliteração do dissenso em que assenta o mundo da vida ou, permite, a criação de um distanciamento que seja, pelo menos, o correlato dialéctico da pertença a esse mundo da vida ? Serão as bases de dados a concretização informática de um novo dispositivo de vigilância, acumulação de reservas de saber sobre os indivíduos graças à qual se multiplicam, numa análise de acentuado recorte foucauldiano, mecanismos capilares de exercício do poder e da dominação? Será que a circulação de informação apenas induz à corrupção da vida pública ou, pelo contrário, os *media* são, em si mesmo, uma forma de associação, incontornável nas sociedades democráticas para a realização do desejo de transparência que, pelo menos idealmente, as anima?

Qualquer destas interrogações remete para questões que se interligam. É possível identificar afloramentos teóricos que, embora divergentes, convocam debates relativamente recorrentes ancorados em nós conceptuais comuns. Trata-

se, talvez, de uma espécie de pré-entendimento que possibilita um núcleo comum – em torno das questões da comunicação e do poder – a este horizonte de preocupações, como se esta comunidade de cientistas de que este livro é uma expressão, exigisse a existência de um fundo partilhado sobre o qual evoluísse a dimensão agonística do conhecimento, manifesta através da diversidade, do debate e do diferendo, em que mais uma vez, se manifestasse o quão profundamente incontornável é a relação forte que se mantém entre o "pensar contra "e o "pensar com."

Começamos, neste livro, por nos confrontarmo-nos sobre a indagação empreendida por António Marques acerca do que deve ser uma filosofia racional de comunicação. Segundo o autor, uma filosofia racional da comunicação pressupõe a existência de um princípio da imanência assim expresso : *numa situação elementar de comunicação entre um locutor L e um auditor A, o sentido comunicado a A deve ser imanente, não apenas a L, mas também à expressão simbólica por este produzida.* Este princípio afirma-se por oposição simples a uma situação que caracteriza uma situação não racional e que será designada pelo negativo do *princípio da imanência*, isto é, o caso em que entre L e A o sentido comunicacional é *transcendente*, isto é, exterior quer a L, quer à expressão simbólica por si utilizada. Deste modo, todas as situações comunicacionais em que não seja possível aplicar o *princípio da imanência* não podem ser caracterizadas como processos de comunicação racional. Por antítese analisa-se uma filosofia da comunicação que sustenta o programa da cultura do ciber espaço, programa este entendido como anti-humanista. Estas equivalem a uma filosofia da comunicação não racional, na qual a tese da imanência é substituída por um princípio da transcendência, assumidamente anti-humanista.

No ensaio de João Pissarra Esteves, empreende-se uma análise cuidadosa da teoria luhmaniana do poder como meio

de comunicação simbolicamente generalizado, primordialmente centrado na redução da complexidade das actuais sociedades diferenciadas. Na teoria do poder como *medium* simbolicamente generalizado, o sentido da acção política ficaria, à partida, fixado através de formas simbólicas estereotipadas, ordenadas de modo restrito por um código binário, tendo como única função ordenar o mundo da forma mais favorável para o tornar mais acessível ao sistema. Porém, o autor constata que o poder é entendido como alternativa à linguagem, ao mesmo tempo que, significativamente, recorre a ela, como a mediatização generalizada da política sugere. Daqui deduz a existência de uma contradição insanável no interior do pensamento sistémico e que assenta na carência que o poder continua a manifestar em relação à força legitimadora da linguagem. Considerando-se estar diante de uma concepção redutora do poder e da política, recorre-se de Arendt e de Habermas para afirmar a contraposição entre uma antropologia da acção linguística e uma antropologia da acção instrumental, rejeitando atribuir à acção política uma dimensão unilateral que se traduza na subordinação à segunda.

As relações entre comunicação e poder, conhecem segundo José Manuel Santos (citando Kafka) três estádios. O *primeiro* é caracterizado pela complementaridade entre "reis" e "mensageiros", entre as fontes ou os centros do poder e a capacidade de o exercer à distância, de alargar a sua esfera para além da presença imediata da origem ou do soberano. O *segundo* é marcado pela crise de um modelo metafísico de comunicação ideal, que se começou a fazer sentir fortemente nos últimos séculos da Idade Média. Esta crise, decorrente da concepção do espaço "teosférico", e comunicacional, como esfera *infinita*, tornará problemático o pensar do centro nas suas relações com a periferia. O *terceiro* estado tem início quando se torna claro para os mensageiros que as mensagens são sem sentido para as suas vidas. O terceiro

estado é caracterizado não só pela falta de algo de novo a descobrir, da anulação das distâncias, da substituição das descobertas pela rotina, mas por uma autonomização das mensagens em relação não só aos reis como aos mensageiros. Daí corresponder a uma era das puras mensagens, que é caracterizada pelo tédio profundo dos mensageiros. O autor tenta proceder a uma arqueologia da razão comunicacional desde desde a versão neo-platónica da metafísica da luz às teorias do agir comunicacional, tentado fixar como elo unificador a exigência de um universo ou um meio ideal de comunicação ideal, liberto das intransparências, das distâncias, dos obstáculos e das contingências que caracterizam a comunicação no mundo em que vivemos. Um dos últimos esforços desta busca da comunicabilidade ideal concretizar-se-ia na ideia de "rede" pelo que se pode dizer que a mais recente versão de neo-platonismo seria o "catolicismo electrónico" de MacLuhan. A ideia de "rede" fornece a chave da união do um e do múltiplo, do centro e dos centros, da sociedade e dos indivíduos, das culturas particulares e do universal. Tal seria, em teoria, o significado da metáfora da "aldeia global".

A partir de uma inversão da palavra de ordem – a fórmula "I would prefer not to" insistentemente pronunciada por um um personagem de Melville, António Bento propõe-nos a tese de uma unidade política da lingua entendida, justamente, como agenciamento de palavras de ordem. Socorrendo-se do pensamento de Elias Canetti, insiste-se numa concepção da linguagem entendida como emissão, recepção e transmissão de *palavras de ordem*, por oposição a um postulado linguístico que repetidamente nos propõe uma suposta natureza *informativa* e *comunicativa* da linguagem. Segundo este pressuposto, central no ensaio, sustenta-se que a linguagem não existe para se ser acreditado ou sequer compreendido, mas para transmitir palavras de ordem que procuram fazer-se obedecer-se.

Na senda de uma reflexão sobre a linguagem, Gil Ferreira desenvolve uma perspectiva de suspeita em relação à mesma, aduzindo todavia uma hipótese redentora que passa pela invocação do pensamento de algum Adorno, Benjamin e Agamben. Com efeito, apesar da reprodutibilidade generalizada que as indústrias da cultura introduziram na palavra, existiria ainda uma ínfima possibilidade de redenção, em que o poema e o filosofema se afirmariam, ainda, como um caminho possível para algo de novo e único.

Partindo da crítica rousseuniana da divulgação da ciência e das artes como potencial corruptora dos costumes, Joaquim Paulo Serra inspira-se em Toqueville para refutar a inevitabilidade desta tese, designadamente no que diz respeito às suas consequências políticas. Nessa medida, apesar da crítica de Rousseau, da sua negação, pelo menos parcial do valor ético- político da divulgação das ciências e das artes; apesar da sua insistência em que a hetero-determinação a partir da exterioridade de uma informação produzida e difundida por outrem (os cientistas, os artistas) se substitua pela auto-determinação a partir da interioridade da nossa consciência, a informação (e os *media*) revela-se, apesar de tudo, à luz dessa reflexão, como a condição que torna possível assegurar, a continuidade daqueles que são, na perspectiva de Rousseau, os princípios basilares da vida numa sociedade "republicana" ou, como diríamos nós hoje, "democrática": a *transparência* da vida pública e a *participação* política dos cidadãos.

Seguindo de perto Mark Poster, António Fidalgo interroga a tese defendida por este segundo a qual as bases de dados seriam a concretização física de uma sociedade marcada pela vigilância e por uma relação entre o saber e novas e perversas formas de poder e dominação. Sob forte inspiração foucauldiana, a questão pertinente que se debate é a de saber se as bases de dados serão a concretização definitiva de uma espécie de panoptismo generalizado.

Debruçando-se sobre dois cartazes de sentido ideológico contrário, referentes aos acontecimentos do 28 de Setembro de 1974, Eduardo Camilo tenta retratar a expressão cartazística da conflitualidade ideológica e social. Socorrendo-se de Barthes e de Peirce, o autor procura iluminar a dimensão agonística e conflitual da comunicação demonstrando como os *slogans* do período revolucionário que se seguiu ao 25 de Abril se afirmam como gritos de guerra, expressões de regozijo, manifestações de sarcasmo, incitamentos à vitória, ao esforço de detenção do inimigo, em suma, como um incessante travar de batalhas simbólicas.

Finalmente, à luz de Alfred Schutz, o autor destas linhas interroga o conceito de mundo da vida, enquanto nó conceptual orientador de uma investigação sobre o papel dos *media* na construção, sedimentação e reprodução das regularidades sociais. Partindo-se do pressuposto segundo o qual uma determinada concepção de mundo da vida implica, também, uma determinada concepção de sociedade civil e de espaço público – mais ou menos idealizada, mais ou menos sensível à conflitualidade - a questão está em saber em que medida os *media* apenas introduzem uma componente de regularização da incerteza social, originando uma forma de discursividade sintonizada com o senso comum e com a reprodução das evidências sociais ou, pelo contrário se constituem como indutores de uma reflexividade que se traduz na emergência de novos espaços públicos e movimentos sociais.

Com esta obra, a Colecção Estudos em Comunicação pretende dinamizar um espaço – mais um a acrescentar à Biblioteca On-Line de Ciências da Comunicação – onde se reflita o esforço de investigação desenvolvida pela Universidade da Beira Interior nesta área científica. Juntaram-se, assim, figuras prestigiadas munidas de um largo percurso académico e jovens investigadores que agora concluem os seus Doutoramentos. A participação prestigiosa e enrique-

cedora de docentes e de investigadores pertencentes a outras universidades e instituições de ensino e de investigação reflecte uma preocupação de colaboração por parte do Departamento de Comunicação e de Artes da Universidade da Beira Interior e é o exemplo de um caminho que continuará, na medida do possível, a ser percorrido,

Este livro pretende-se, pois, afirmar, como uma contribuição modesta de um grupo de investigadores e docentes para a afirmação e consolidação de uma áera científica que, apesar de relativamente jovem, se mostra, cada vez, como um campo fértil de conhecimento e de investigação cada vez mais essencial no contexto da comunidade científica nacional.

João Carlos Correia

COMUNICAÇÃO,
MUNDO DA VIDA E REIFICAÇÃO

João Carlos Correia*

Introdução: A recepção da obra de Alfred Schutz nos estudos sobre comunicação e o reconhecimento de uma dívida.

O principal objectivo deste texto é o de contribuir para o estudo da obra de Alfred Schutz, em relação ao que esta possa trazer de relevante para uma investigação sobre o papel desempenhado pela linguagem dos *media* e as suas consequências para a construção social da realidade. Pretende-se assim, a partir de uma fenomenologia da atitude natural, empreendimento central da sua obra, extrair algumas conclusões sobre temas acerca dos quais se entende que esta perspectiva teórica pode fornecer um suporte teórico adequado.

Geralmente, Schütz aparece associado aos estudos sobre a comunicação na vida quotidiana, designadamente através de Erwin Goffman e de Garfinkel ou amplificado pelos ecos que tem no trabalho de outros autores como Peter Berger e Thomas Luckmann. Todavia, no domínio da Comunicação de massa, o seu papel já foi reconhecido por estudos como o de Gaye Tuchman - Making the News: a study in the social construction of reality[1] - que hoje podemos classificar como um clássico na análise das rotinas jornalísticas ; por Adoni e Mane num excelente ensaio designado "The Media and the social construction of reality"[2] que, apesar do seu

___

* - Universidade da Beira Interior.

1 - Gaye Tuchman, Making News, -A Study in Social Construction of reality - New York, Free Press, 1978.

2 - Hannah Adoni e Sherryl Mane, Media and the Social Construction of Reality - Toward an Integration of Theory and Research, in Communication Research, Vol. 11, nº 3, Beverly Hills, Sage, 1984, pp.323-338.

formato necessariamente reduzido contém algumas intuições interessantes em torno do conceito de relevância; e, em Espanha, através do Professor Eric Saperas na obra "Efeitos Cognitivos da Comunicação de Massa"[3]

Para corresponder a uma primeira tentativa de ultrapassar esta situação, no âmbito das Ciências da Comunicação, proponho-me fazer o seguinte percurso: a) uma intervenção resumida sobre alguns aspectos essenciais do trabalho de Alfred Schutz; b) a definição da importância da comunicação na construção social da realidade, designadamente no que respeita à alteração das relevâncias; c) o estabelecimento de uma relação entre a atitude natural e a linguagem dos *media* d) a relação entre o conceito de tipificação e as rotinas dos jornalistas; e) a análise do conceito de mundo da vida; f) a introdução do conceito de reificação como um elemento essencial para a obtenção de conclusões em domínios aparentemente insuspeitados, apesar de expressamente abordados por Schutz, como sejam as identidades e a cidadania.

a. Alguns elementos fundamentais da obra de Schutz.

A abordagem do mundo da vida e da atitude natural - centro da Fenomenologia Social - filia-se em Husserl com a distinção estabelecida entre a percepção inocente do mundo exterior pelo sujeito e a percepção autoreflexiva que o próprio sujeito faz do seu acto de perceber o mundo. O sujeito absoluto de Husserl é o eu em função, que não tematiza senão a sua existência, sem se preocupar com a existência de outro diante de si, sem ter em conta a existência de qualquer objecto.[4] Pela redução fenomenológica, em lugar de se regressar às coisas é, antes, necessário regressar-se

---

[3] - Eric Saperas, Efeitos Cognitivos da Comunicação de Massa, Lisboa, ASA,1993, p. 20.

[4] - René Toulement, La essence de la societé selon Edmond Husserl, Paris, Gallimard, 1962 p. 37.

à consciência que se tem do mundo, ou seja a uma correlação essencial entre a consciência e as coisas.

Na redução fenomenológica, a realidade do mundo exterior não é confirmada nem negada; é colocada entre parênteses. O ponto de partida de Husserl são as experiências do ser humano consciente, que vive e age em um mundo que ele percebe e interpreta para ele. O passo inicial a que Husserl se proporá é a insistência na suspensão da crença no mundo exterior, quer como é ingenuamente vista por qualquer um na vida quotidiana quer como é interpretada por filósofos e cientistas, mesmo os provenientes das ciências exactas: "Só a dúvida filosófica com respeito às preocupações implícitas em todo o nosso pensamento habitual - científico ou não - pode garantir a exactidão dessa mesma tentativa filosófica e também das de todas as ciências que tratam, directa ou indirectamente, das nossas experiências do mundo."[5]

Segundo Husserl, toda a experiência é assim caracterizada não só pelo facto de que é uma consciência, mas também simultaneamente determinada pelo objecto da intenção do qual é uma consciência. A descrição dessa intencionalidade pode tomar duas formas: pela atitude natural pela qual "aceitamos sem questionar a existência do mundo exterior" ou alterando radicalmente essa atitude pela redução fenomenológica. Nesta forma de redução, graças a um esforço, radical da nossa mente, não transformamos a nossa crença ingénua no mundo exterior em descrença, não substituimos a nossa convicção da sua existência pelo seu contrário, mas suspendemos a crença. Graças à redução, não só colocamos entre parênteses todos os julgamentos do senso comum da nossa vida quotidiana sobre o mundo exterior, mas também

[5] - Alfred Schutz, «Bases da Fenomenologia» in Helmut Wagner (Org.), Fenomenologia e Relações Sociais, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979. p. 54.

todas as pressuposições das Ciências Naturais que, igualmente, lidam com as realidades desse mundo do ponto de vista natural. Desenvolvendo algumas intuições de Husserl, Schutz considerou que o mundo da vida quotidiana está impregnado por uma suspensão da dúvida em relação à objectividade do mundo.[6] Schutz, percorrendo o caminho inverso ao de Husserl, constata que, enquanto a redução fenomenológica convida a pôr entre parênteses todo o mundo objectivo para atender ao âmbito da consciência em que tal mundo se oferece como vivência da minha subjectividade- ignorando todos os os juízos acerca da existência do mundo exterior com o fim de alcançar a esfera da absoluta evidência - a atitude natural, ao contrário, contém uma tese implícita pela qual eu encontro o mundo e o aceito como existente.[7] O mundo natural apresenta-se como existente e aceito-o tal, como ele se dá, a saber, como existente e como evidente.[8] Não se trata, porém, de uma inversão no sentido de colocar um conceito no lugar de outro: enquanto Husserl se proponha estudar os processos pelos quais graças à redução se chegava à consciência transcendental, Schutz enveredava pela compreensão da atitude natural, estudando as estruturas intersubjectivas de formação do senso comum.

A *epoché* surgia, em Husserl, como o processo superador daquela consciência natural não reflectida que se ignora a

---

[6] - Cfr. Alfred Schutz, "William James: Concept of the Stream of Thought Phenomenologicaly interpreted" in Collected Papers III, Haya: Marthinnus Nijjoff, 1975, pp. 5-6.

[7] - Na nossa vida quotidiana(…), aceitamos sem questionar a existência do mundo exterior, o mundo de factos que nos cerca. Na verdade, pode ser que duvidemos de qualquer *datum* desse mundo exterior, pode ser até que desconfiemos de tantas experiências desse mundo quantas vezes quisermos; mas a crença ingénua na existência de algum mundo exterior, essa «tese geral do ponto de vista natural» vai subsistir, imperturbável".Cfr.Ibid., p. 5.

[8] - Cfr. Alexandre Morujão, Intencionalidade e Mundo, Universidade de Coimbra, 1961, p.33.

si mesma e cuja ingenuidade da sua atitude esconde a sua própria participação na doação do sentido ao mundo. Ao invés, a atitude natural supõe a crença na existência dos objectos, das coisas e do mundo; "uma crença de ordem dogmática inteiramente polarizada no objecto."[9]

Numa releitura do pensamento de Husserl, a Fenomenologia Social enfatiza o estudo do conceito de atitude natural, entendido como forma pela qual os agentes sociais intervêm no mundo das expectativas quotidianas de uma maneira ingénua e acrítica, recorrendo ao acervo de conhecimentos adquiridos na vida prática e colocando entre parênteses toda a pressuposição reflexiva do mundo. A tese geral da atitude natural é a fé tácita que os homens têm na realidade do seu mundo e na intersubjectividade desse mundo. A atitude natural surge, deste modo, como uma espécie de "naivité" constitutiva da própria possibilidade da existência social, ou seja "uma postura que reconhece os factos objectivos, as condições para as acções de acordo com os objectos à volta, a vontade e as intenções dos outros com quem tem de se cooperar e lidar, as imposições dos costumes e as proibições da lei, e assim por diante. " Assim, "a atitude natural é caracterizada menos pelo realismo do que pela ingenuidade do realismo, ou seja, pelo facto que o indivíduo se encontra diante do objecto sem se interrogar sobre o sentido da sua objectividade."[10] Nesta atitude, o indivíduo toma o mundo à sua volta como um pressuposto, assim como a existência e uso ou recusa dos objectos naturais ou animais encontrados no seu ambiente natural.

Esta percepção do mundo da vida quotidiana apresenta certos traços característicos próprios de um estilo cognitivo

---

[9] - Ibid., p. 19

[10] - Emmanuel Lévinas, En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1984, p. 36.

próprio: uma atenção total à vida[11] ; uma *epoché* que se traduz na suspensão de toda a dúvida quanto à existência do mundo e de outrem – já referida; uma forma de espontaneidade dominante que se traduz na acção em e sobre o mundo exterior[12] ; um interesse pelo mundo de natureza eminentemente prática[13] ; uma experiência de mim como total e

---

11 - O estilo cognitivo do mundo da vida quotidiana, caracteriza-se pela máxima atenção à vida no sentido em que o Sujeito evita mergulhar na vida interior da consciência. Ao invés de um tempo interior, própria da consciência, a temporalização no mundo da vida quotidiana implica que o fluxo das experiências vividas se organize a partir de um "aqui e agora", perfeitamente delimitado, em direcção ao passado e ao futuro, como uma corrente de unidades intencionais. Nesse sentido, Schutz foi um estudioso da experiência do tempo: a *durée* ou tempo interior da experiência subjectiva, um conceito analizado por Bergson que William James também desenvolveu através de uma ideia de corrente de consciência em oposição ao tempo exterior ou "tempo cósmico" medido pelos relógios. (Cfr. Helmut Wagner, «A Abordagem Fenomenológica da Sociologia» in Alfred Schutz, Fenomenologia e Relações Sociais, op.cit., p.16. e Alfred Schutz, Willam James: Concept of the Stream of Thought Phenomenologicaly interpreted, op. cit, pp. 2-4). No mundo da vida, na atitude natural, à medida que vamos vivendo nas nossas experiências, vamo-nos esquecendo da própria subjectividade, avançando cada vez para mais longe da possível reflexão (Cfr.Ibid., p.5). Ou seja, "na vida quotidiana, enquanto age e pensa o Ego vive ao nível da consciência do mundo do tempo e do espaço. A atenção à vida (*attention à la vie*) impede-o de mergulhar na intuição da duração pura" (Schutz, «Bases da Fenomenologia», op.cit., p. 61). Na esteia de Bergson e de Schutz, podemos imaginar diversos graus de tensão da consciência em função dos interesses da nossa vida, representando a acção o nosso maior interesse maior, o grau máximo de atenção à vida, e o sono a nossa total falta de interesse (Ibid. p. 68).

12 - Nesse sentido, generaliza-se toda a concepção de um autor que olha para o mundo atribuindo-lhe significado. "Definimos comportamento como uma experiência da consciência que atribui significado, através da actividade espontânea"(Ibid., p.66).

13 - "O actor no mundo social, experimenta-o primeiro como um campo de actuais e possíveis e só secundáriamente como objecto de pensamento." Alfred Schutz, «The Stranger: An Essay in Social Psychology», in Collected Papers II,TheHague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 92.

indivisa[14] ; uma forma de sociabilidade própria caracterizada pela participação num mundo intersubjectivo comum[15] ; uma percepção temporal específica que podemos caracterizar por tempo social.[16] O mundo da vida surgia, pois, entendido como aceite sem discussão, enquanto "esfera das experiências quotidianas, direcções e acções através dos quais os indivíduos lidam com seus interesses e negócios, manipulando objectos, tratando com pessoas, concebendo e realizando planos."[17] Trata-se, pois, de "um mundo intersubjectivo comum a todos nós, no qual não temos um interesse teórico mas um interesse eminentemente prático"[18] e no qual "nos encontramos em cada momento da nossa vida, tomado exactamente como se apresenta a nós na nossa experiência quotidiana."[19]

---

[14] - Nesse sentido se pode integrar a concepção de Schutz segundo a qual o homem se pode considerar um ser reacional e livre para decidir acerca das suas acções ou até para abster-se de agir. Cfr. Wagner, «Sociologia Fenomenológica de Alfred Schutz», op.cit., p. 29.

[15] - A intersubjectividade se oferece como um pré-requisito para toda a experiência humana imediata no mundo da vida. Cfr. Alfred Schutz «The Problems of Transcendental Intersubjectivity in Husserl», in Collected Papers, III, op.cit., p. 82.

[16] - Nesse sentido, Schutz recupera a distinção que Bergson faz "entre viver dentro da corrente de consciência e viver dentro do mundo do espaço e do tempo. (...) o que nós de facto vivenciamos na duração não é uma coisa delimitada e bem definida mas uma transição constante de um "agora-assim para outro agora-assim. A corrente da consciência, pela sua própria natureza, ainda não foi alcançada pela rede da reflexão. (...) Na vida quotidiana, enquanto age e pensa, o Ego vive ao nível da consciência do mundo do tempo e do espaço." Cfr. Alfred Schutz, «Bases da Fenomenologia», op. cit., p. 61.

[17] - Helmut Wagner, Introdução a Fenomenologia e Relações Sociais - Colectânea de Textos de Alfred Schütz,op. cit., p. 16

[18] - Alfred Schutz, «O Mundo da Vida» in Helmut Wagner (org.), Fenomenologia e Relações Sociais, op. cit.,p. 73

[19] - Aron Gurvitsch, «Introduction »in Collected Papers, III Haya, op.cit., p. xi

b.O papel da comunicação

Este tipo de abordagem tem necessariamente de ser relacionado com o papel desempenhado pela comunicação não apenas nas relações face a face mas com todas as formas de comunicação que produzem impacto nas zonas de relevância dos actores sociais. O enigma que, em grande parte, percorre os textos fundadores da Fenomenologia Social passam sempre pela mesma ordem de problemas, aliás típicos de um certo estilo de interrogação da sociabilidade: "mas o que é que faz com que o entendimento mútuo seja possível? (...)"[20] Ou, perguntado de outro modo: "como é que as múltiplas interpretações particulares que compõem a concepção natural do mundo, em qualquer comunidade natural, convergem para uma visão comum do mundo."?[21] A unidade desta visão depende, afinal, da crença por parte dos seus membros de que compartilham as suas concepções do mundo. Por outro lado, depende do uso de expressões e formulações padronizadas quando aplicam ou explicam essas concepções.[22] Na verdade "se retivermos a atitude natural, como homens entre outros homens, a existência de outros não é mais questionável para nós do que a existência do mundo exterior. Simplesmente, nascemos num mundo de outros, enquanto mantivermos a atitude natural, não teremos dúvida de que existem semelhantes inteligentes. Somente quando solipsistas ou behavioristas radicais exigem provas desse facto é que a existência desses semelhantes se torna um «dado impreciso» e de verificação impossível."[23] No mundo da vida, a

---

[20] - Alfred Schutz, «Some Leading Concepts of Fenomenology »in Collected Papers, I, Hague, Martinus Nijjoff, 1975, p. 99.

[21] - Helmut Wagner,« A abordagem fenomemológica da sociologia», op. cit., p.18.

[22] - Ibid., p. 18.

[23] - Alfred Schutz, «Intersubjectividade e Compreensão», in Helmut Wagner (org.), Fenomenologia e Relações Sociais op. cit., p. 159.

forma de sociabilidade que prevalece é a intersubjectividade, a concepção do outro como semelhante."Assim, "estar relacionado a um ambiente de comunicação comum e estar unido com o Outro numa comunidade de pessoas - são duas proposições inseparáveis. Não poderíamos ser pessoas para os outros e nem mesmo para nós próprios se não pudessemos encontrar com os outros um ambiente comum como contrapartida da conexão intencional das nossas vidas conscientes."[24]

Esta tese pressupõe "uma reciprocidade de expectativas", de acordo com a qual os actores chegam a um entendimento intersubjectivo em que colocam entre parênteses as suas diferenças de experiências para as considerar como idênticas. Cada uma das pessoas envolvidas lida com a característica de uma dada situação raciocinando que se ela estivesse no lugar da outra pessoa, viveria a situação comum na perspectiva de outrem e vice-versa. Ou seja, "em qualquer encontro face a face, o actor traz para a relação uma bagagem de conhecimentos do senso comum no qual tipifica o outro e é capaz de calcular a provável reacção dele às suas acções e com ele sustentar uma comunicação."[25]

Na tese geral da reciprocidade de expectativas, há duas idealizações fundamentais que entram em jogo. Em primeiro lugar, é tido por adquirido que cada pessoa pode colocar-se a si própria no lugar hoje ocupado pelo seu semelhante, de forma a ver as coisas desde a sua perspectiva e ponto de vista. Em segundo lugar, permite-se que os actores cheguem a um acordo onde ponham entre parênteses as suas diferenças de experiências de forma a considerá-las como estáveis e idênticas. É tido por adquirido (*is taken for granted*)

---

[24] - Alfred Schutz, «Relações Interactivas» in Helmut Wagner (org.), Fenomenologia e Relações Sociais op. cit., 160.

[25] - Anthony Giddens, Novas Regras do Método Sociológico, Lisboa, Gradiva, 1996, p. 44.

que as diferenças de perspectivas originadas em diferenças de situações biográficamente determinadas podem ser eliminadas ou consideradas imateriais, de tal forma que diferentes sistemas de relevância possam ser considerados susceptíveis de se conformarem. Esta tese geral permanece altamente relacionada à experiência social e colectiva no que diz respeito à continuidade social.

Assim desde logo, é impensável compreender a construção intersubjectiva da realidade social sem a presença de *media*. Para Schutz, a linguagem e a comunicação desempenham um papel estruturante e fundamental na construção da realidade social, já que se a realidade do mundo da vida quotidiana se manifesta como presente num momento dado, isso deve-se à possibilidade de estabelecimento de uma comunicação contínua de cada um dos actores sociais com a alteridade dos restantes.[26] A comunicação emerge como o meio através do qual na vida quotidiana superamos a nossa experiência da transcendência dos outros. A linguagem quotidiana é entendida por Schutz como uma linguagem de coisas e de eventos nomeados. Qualquer nome inclui uma tipificação e uma generalização referente ao sistema de relevâncias predominante no sistema linguístico, o qual considerou a coisa nomeada suficientemente significativa e, portanto, merecedora de um termo isolado.

Assim, a realidade social só existe na medida em que a comunicação coloca ao dispor dos indivíduos um instrumento de relação com a alteridade. Não é difícil inferir a partir daí que os *media* influem decisivamente nos "processos pelos quais qualquer corpo de conhecimentos chega a ser estabelecido como realidade"[27].

---

[26] - Alfred Schutz, «Making Music Together» in Collected Papers, III, op.cit., p. 161.

[27] - Peter Berger e Thomas Luckmann, A Construção Social da Realidade, Petropólis, Editora Vozes, 1973, p. 13.

b1. O problema da relevância

Não podemos, por isso, deixar de associar algumas teorias recentes, como é o caso *do Agenda Setting*, ao conceito schutziano de relevância, entendida esta como a importância atribuída pelo actante a diversas zonas do conhecimento social, em função dos seus projectos e planos de vida. Para Schutz, a relação dos actores com o horizonte social é organizada em termos de "zonas de relevância", um termo que diz respeito à maior ou menor proximidade " em relação ao "aqui e agora" da esfera imediata de actividade dos indivíduos. Com efeito, "é o nosso interesse à mão que motiva todo o nosso pensar, projectar e agir e que, portanto, estabelece os problemas a serem seleccionados pelo nosso pensamento e os objectivos a serem atingidos pelas nossas acções." Em, suma é o nosso interesse que nos diz sobre o que queremos pensar e o que queremos fazer. Porém, esse interesse é despertado num contexto de economia da atenção no qual os *media* que utilizamos desempenham um papel fundamental, na medida em que introduzem, amplificam e tornam generalizáveis as tipificações em que se fundam o sistema de relevâncias, ou sejam os interesses relativos das pessoas. Nesse sentido, é necessário interrogarmo-nos acerca do que leva as pessoas que vivem no mundo quotidiano na nossa civilização moderna a terem por adquiridas certas partes da concepção relativamente natural que têm do mundo enquanto põem em questão outras partes dessa concepção.[28]

De acordo com o interesse do actor em relação mundo que o rodeia este divide o seu horizonte social em várias zonas de relevância cada uma delas exigindo um diferente grau de preparação ou de conhecimento. É possível, assim,

---

[28] - Cfr. Alfred Schutz, «The Well informed – citizen: an essay on the social distribution of knowledge», in Alfred Schutz, Collected Papers, II, 1975,op.cit., p. 122.

aceitar a existência de diversas zonas de relevância: uma primeira zona, que se prende com a esfera de acção imediata do actor social, em relação à qual é preciso possuir conhecimentos claros e distintos dizendo respeito à habilidade e à tecnica para dominar uma determinada circunstância; uma segunda zona de relevância que exige uma familiaridade menor e que diz respeito à capacidade de manejar determinados utensílios relacionados com a zona de acção que constitui o nosso interesse principal; uma terceira zona, relativamente irrelevante e que, nesse momento, não têm qualquer relação com com os interesses imediatos do agente; e, finalmente, uma zona absolutamente irrelevante na qual qualquer mudança que se venha a verificar não influenciará a esfera de acção imediata do agente. Por outro lado, convirá ainda distinguir entre as relevâncias impostas que decorrem dos problemas que aqui e agora surgem como incontornáveis aos agentes sociais, na medida em que fazem parte da sua esfera imediata; e as relevâncias não impostas que decorrem de problemas que implicam uma escolha, uma atenção selectiva por parte do actor social.[29] Finalmente, em outros textos Schutz procede a uma topologia que nos parece particularmente esclarecedora, pelo facto de se relacionar com a forma mais activa ou passiva do conhecimento do receptor: referimo-nos à relevância motivacional, à relevância temática e à relevância interpretacional. A relevância motivacional é governada pelos interesses predominantes de um determinado actor numa dada situação. Se a situação não é absolutamente familiar intervém a relevância temática, na qual o indivíduo tem que se preocupar em reconhecer o problema. A relevância interpretacional intervém quando é necessário desenvolver esforços para interpretar o problema. Procedendo à concepção de três tipos ideais de actores sociais - o homem da rua, o perito, e o cidadão bem informado- o primeiro apenas se preocupará com as zonas de relevância

[29] - Cfr. Alfred Schutz, Ibid., p. 124-125.

mais próximas e impostas, já que dizem respeito à sua esfera imediata de actividade, entendendo-as como um dado, considerando-as independentemente da sua origem ou estrutura; o perito apenas se debruçará sobre problemas pré-estabelecidos que dizem respeito ao seu campo de actividade e de investigação, até porque ao tornar-se perito, escolheu um determinado sistema de relevâncias e não outro; e, finalmente, o cidadão bem informado - de que o jornalista, o líder de opinião e o consumidor de informação constituem um exemplo - encontra-se colocado num domínio situado entre o homem da rua e o perito, escolhendo ele próprio os quadros de referência e as zonas de relevância aos quais adere, tendo a consciência perfeita de que elas são mutáveis.[30] O cidadão comum quase sempre há-de deparar com relevâncias de tipo temático, enquanto o perito é-o justamente porque é capaz de problematizar e de interpretar. É aqui que o problema da distribuição social do conhecimento se torna extremamente importante para um plano de trabalho sobre a investigação sobre os *media*, na exacta medida em que estes possuem uma importância decisiva na transformação das nossas zonas de relevância, desempenhando um papel fundamental na selecção dos temas sobre os quais é importante ter opinião. Num universo caracterizado pela circulação de informação, em que o homem bem informado é, de certo modo, o modelo do cidadão racional, ponderado, capaz de estabelecer prioridades, o papel dos *media* no despertar do interesse - em especial para aquelas relevâncias que são objecto de escolha ou até na definição de novas zonas de relevância obrigatórias para determinadas zonas de actividade (ver por exemplo o papel que as modas e as preferências podem ter na própria actividade científica) – ganhou um peso acrescido. Assim, os *media* podem proceder a uma distribuição social do conhecimento, proporcionando

---

[30] - Cfr. Alfred Schutz, Ibid. p. 130–131.

informação diferenciada que altera os respectivos sistemas de relevância. O que parece longínquo pode tornar-se próximo e vice versa. Por outro lado, sendo a agenda política e social composta de assuntos que não pertencem à estrutura motivacional da relevância (ou seja, não se impõem em face de situações nos quais o próprio agente se encontra envolvido), nem por outro lado interpretacional (não exigem uma configuração delimitada do género que é praticada pelo perito), a sua natureza é predominantemente temática sendo solicitado um esforço relativo de compreensão do problema. As escolhas que os *media* fizerem será, deste modo, decisiva para a construção do sistema de relevâncias temáticas do homem médio. Esta foi a percepção intuída por Adoni e Mane, as quais no ensaio já citado, consideraram que as relevâncias mais mutáveis podem ir desde a experiência directa até às zonas mais longínquas como "a legitimidade da ordem social." Por outro lado, introduziram elementos de complexidade em relação ao papel dos *media*, designadamente quando chamaram atenção, na sequência de trabalhos de Katz, para o facto de que os *media* podem influenciar o sistema de relevâncias das minorias desfavorecidas, despertando o seu interesse para informação irrelevante no que respeita à sua situação; ou, na sequência de trabalhos de Hasband ou Harmand, para o interesse que a cobertura de temas raciais pode despertar no interior das comunidades, contribuindo ou não para a superação de tipificações incorrectas.[31]

c. Os media e a consolidação da atitude natural

A Fenomenologia Social pode ainda dar-nos pistas importantes para a análise da importância dos *media* na

[31] - Cfr. Adoni e Mane, Media and The Social Construction of Reality: Toward na Integration of Theory and Research, op.cit., pp.323-340.

formação da atitude natural e do conhecimento intersubjectivamente partilhado, levantando questões que são de interesse central, como sejam a da sintonia dos *media* com os consensos e as regularidades sociais, que constitui um elemento característico da sua discursividade sobre o mundo. Há, com efeito, uma ideia de senso comum que percorre a atitude natural e que se retrata de forma admirável numa certa atracção dos *media* pelo "mainstream", pelo pensamento socialmente aceite e pela tipificação do mundo- elementos fundamentais da constituição da sociabilidade. Esta será, por isso, uma das preocupações que julgamos descortinar, como particularmente visível, na obsessão simplificadora dos livros de estilo, e no recurso constante ao precedente que permite ao jornalista integrar o acontecimento num "frame" produto da rotinização e estereotipização dos procedimentos e técnicas de escolha.

O que nos parece especialmente fecundo na Fenomenologia Social é a sua insistência em que as nossas crenças, valores e contextos de interpretação se formam no mundo da vida quotidiana, numa linha de investigação que sugere a aproximação, já oportunamente intuída por Aaron Gurwitsch, entre a quotidianeidade pensada por Schutz e o mundo da publicidade tal como foi pensado por Heidegger: "na quotidianeidade média a que se atém a analítica existencial como seu ponto de partida, a compreensão preliminar do mundo que constitui o estar-aí realiza-se como participação irreflexiva e acrítica num certo mundo histórico-social, nos seus pre-juízos, nas suas propensões e repúdios, no modo comum de ver e de julgar as coisas."[32] (1)

Não é possível deixar de estabelecer uma relação entre a atitude natural e o modo de conhecer próprio dos jornalistas. Também aí, Adoni e Mane compreenderam que a

---

[32] - Gianni Vattimo, Introdução a Heidegger, Lisboa, Edições 70, 1987, p. 42.

objectividade da realidade social é apreendida pelas pessoas com o recurso ao conhecimento próprio do senso comum como sendo a própria realidade em si, sem qualquer verificação para além da sua evidência. Por seu lado, a informação generalista - que constitui o principal polo de interesse deste trabalho - elege como objectivo principal a capacidade de se relacionar com a percepção mais óbvia e evidente do que é olhado como importante. Dar a notícia consiste em escolher temas da realidade actual que sejam atraentes para a comunidade. O jornalista aprende o que Denis McQuail chama de "teoria da operatividade", referindo-se ao conjunto de ideias "que sustém os profissionais de comunicação acerca dos objectivos e natureza do seu trabalho e acerca de como obter determinados efeitos."[33] Vê-se confrontado com perguntas como sejam "do que é que o público gostará", "que será eficaz?", "o que tem interesse jornalístico?"[34] Os jornalistas afirmam-se, pois, como *"bricoleurs"* que apreendem a regularidade em pequenos pedaços, com recurso a saberes práticos, em contradição com os teóricos que se debruçam sobre as grandes regularidades pretendendo, como desejava Platão, impedir esta mesma fragmentação da realidade.[35] Esta concepção remete-nos para a distinção entre "Knowledge About" e "Know ledge of". Enquanto o primeiro se define como "formal e analítico, sistemático e científico", o segundo, de que faz parte a notícia, define-se como "não sistemático, fragmentado e enraizado no senso comum partilhado por uma comunidade."[36] Se esta

---

[33] - McQuail, Introducíon a la comunicación de masas, Barcelona, Paidós, 985, pp. 18-19.

[34] - Ibid., pp. 18-19.

[35] - Barbara Philips, «Novidade Sem Mudança», in Nelson Traquina (org.), Jornalismos: Questões, Teorias e "Estórias", Lisboa, Vega, 1993, p. 329.

[36] - Eric Samperas, Efeitos Cognitivos da Comunicação de Massa, op. cit., p. 23.

é uma condição intrínseca ao desempenho da sua actividade, importa que se pense sobre os riscos que ela acarreta: o jornalista torna-se uma espécie de profissional da atitude natural, no sentido que Schutz dava ao termo, ou seja uma atitude perante um mundo caracterizada por um interesse eminentemente prático, e pela fé ingénua na realidade e na permanência do mundo percepcionado. Schutz insistia em que o mundo social é interpretado em função de construções próprias do senso comum. Os objectos naturais e sociais dão-se por pressupostos, estabilizados na sua identidade, constituídos dentro de um processo de familiaridade e reconhecimento, possível graças a um reportório de conhecimentos disponíveis de origem social. A concepção ingénua da objectividade combinada com a preocupação evidenciada pelo estilo jornalístico em tornar as narrativas facilmente compreensíveis e reconhecíveis – isto é sintonizáveis com o mundo da vida em que se inserem os seus receptores - faz os *media* correrem o risco de configurarem as suas narrativas no sentido de acentuarem o conformismo. A própria objectivização que resulta dos processos de tipificação desencadeados pelos jornalistas podem redundar em estereótipos fundados em generalizações falsas. Descrever-se-ia a realidade tentando adoptar, conscientemente, uma forma ingénua, pré-reflexiva, independentemente de qualquer questionação sobre a natureza dessa realidade. Esta atitude aproximar-se-ia do espírito de "Middle Town", ou seja do conformismo ingénuo, lançando-o para o centro da formação do consenso social, no seu sentido mais irreflexivo e menos contrafactual: aquele de que se fala quando nos referimos criticamente à fabricação do consenso.

Nestas perspectivas extremamente relacionadas com a sociologia do conhecimento encontraram-se solidas fundamentações teóricas para a apreciação crítica dos *media*. O jornalismo pressupõe a existência de um conhecimento prévio, de pré-conceitos sobre o que é a norma e o desvio no seio

de uma comunidade. Pressupõe uma comunidade de interesses e uma reciprocidade de expectativas que tornam o discurso inteligível e que suportam o próprio conceito de novidade- até porque o tipo de mensagem que o caracteriza visa precisamente tornar o cidadão comum seu receptor privilegiado e protagonista preferencial. O próprio conceito de actualidade, cerne da narrativa noticiosa, pressupõe um poderoso sentimento de pertença na medida em que o que é actual tem sempre subjacente um discurso sobre as regularidades vigentes. O jornalismo e a recepção das suas mensagens estão profundamente associado ao mundo da vida quotidiana, tentando-se mesmo que os profissionais conformem a sua linguagem de tal forma que ela obtenha o máximo de sintonia com os pressupostos culturais dos agentes sociais sociais que se confrontam nesse mundo. Assim graças à sua identificação com o sentido popular, o jornalista esforça-se em identificar quais os temas, pessoas e interesses que se revelam mais interessantes para os consumidores de informação. Simultaneamente, tenta descobrir as formas de tornar a sua mensagem mais acessível, mais conforme às próprias competências linguisticas e culturais dos membros da audiência que funcionam como menor denominador comum. Se esta hipótese estiver totalmente correcta, toda a actividade jornalística estaria invadida pela identificação do que é socialmente admissível e facilmente reconhecível, o que pressupõe uma visão pragmática, natural e evidente do mundo da vida.

d. A rotina e a construção social da realidade: a tipificação e o acervo de conhecimentos adquiridos.

Apesar de estarmos longe de atribuir um intuito crítico ao seu percurso, Schutz procede a uma análise minuciosa dos mecanismos de formação do conhecimento quotidiano e do senso comum chamando nomeadamente à colacção o

papel da rotina na construção social do conhecimento. Há uma ligação profunda entre a experiência imediata e o mundo quotidiano.

Nos *media* existe, também, uma construção social da realidade na qual intervém o acervo de conhecimentos adquiridos pelo jornalista na sua vivência quotidiana como profissional, designadamente através das rotinas adquiridas no interior da organização. Estamos assim em face do que se pode designar por tipificação, entendida como classificação em que são tidas em conta certas características básicas para a solução das tarefas práticas que se apresentam aos actores. A percepção própria do senso comum é efectuada com base em tipos. "Estruturamos o mundo de acordo com tipos e relações típicas entre tipos."[37] Ou dito de outro modo, "um sistema de relevâncias e tipificações transforma as acções individuais e únicas de seres humanos únicos em funções típicas de papéis típicos, originando motivos típicos comprometidos com a obtenção de finalidades típicas."[38] As tipificações fazem parte das antecipações e planeamentos que empreendemos na vida quotidiana porque implicam um certo estilo que Schutz classifica de "pensar como sempre." As tipificações dependem de dois tipos de idealizações ; a "a de que assim foi, assim será" e a de que "posso fazer isso de novo." Ou seja, em face de cada nova situação o actor agirá do mesmo modo partindo do princípio de que as coisas se apresentarão idênticas aquelas que se apresentam da última vez. "O homem na vida diária tem a qualquer momento um depósito de conhecimentos à mão que lhe serve como um código de interpretações das suas experiências passadas e presentes, e também determina a sua antecipação das coisas que virão." Esse depósito forma-se ao longo de um processo

---

[37] - Cfr. Alfred Schutz, «Type and Edos in Husserl's Late Philosophy» in Collected Papers, III, op.cit., pp. 94-95.

[38] - Alfred Schuz, «Equality and the Social Meaning Structure» in Collected Papers, II, op.cit., p. 237.

de sedimentação de significado. Porém, do mesmo modo que os actores na vida quotidiana abordam a realidade de modo tipificado de forma a resolver os seus problemas práticos de acordo com os seus projectos e de acordo com aquilo que é importante para eles – a sua estrutura de relevâncias – também os jornalistas empregam concepções tipificadas à luz das necessidades dos seus empreendimentos profissionais.[39] De uma forma mais lata, podemos falar de um acervo de conhecimentos consistindo não apenas a propósito das tipificações adquiridas na percepção do mundo mas também também acerca de todo o conjunto de procedimentos e técnicas utilizados para compreender as circunstâncias da vida quotidiana, e lidar com elas.

Assim, se existem papéis que não desempenham outra função além da representação simbólica da realidade, os jornalistas devem ser considerados entre eles, devendo, por isso, ter-se em conta os processos rotineiros de actividade profissional, graças ao qual se constitui um depósito geral de conhecimentos que permitem a tipificação do mundo da vida quotidiana. Nesta perspectiva, se fundam as teorias dos *mass media* que têm como referência a construção da realidade como produção de sentido através da prática produtiva e das rotinas organizativas da profissão jornalística, centradas na aquisição de um saber fazer centrado na construção de uma narrativa adequada à visão do homem comum. A sociofenomenologia está também na origem de investigações no plano dos *mass media* que se debruçam sobre a notícia como uma realidade construída incluindo as convenções narrativas enquanto padrões institucionalizados e industrializados, os constrangimentos impostos pelo factor tempo, a utilização de formas específicas de linguagem e de estilo e o recurso a enquadramentos (*Frames)* enquanto

---

[39] - Cfr. Burke C. Thomason, Making Sense of Reification: Alfred Schutz and Constructionist Theory, Londres, McMillanPress, 1982, p. 52

padrões que estabilizam a cognição, interpretação e apresentação de um acontecimento

As construções noticiosas são construções de segundo grau, ou sejam construções acerca das construções efectuadas pelos actores no mundo social. O que é extraordinário e de particular nessas construções é que os seus autores são socializados e ensinados a obter a máxima sintonia com a atitude natural vigente nos mundos da vida dos seus leitores, tipificados através de estudos de mercado. Ou seja, pede-se aos produtores dessas construções que utilizem de forma ingénua e acrítica certo tipo de conceitos que se têm por adquiridos. Pede-se-lhes que não teorizem sobre o mundo que descrevem. Solicita-se-lhes que trabalhem com noções que são tidas por adquiridas sem as interrogarem pelo menos além dos limites do acervo de conhecimentos dos seus destinatários e receptores. Pede-se-lhes que não usem palavras maiores do que a média das palavras dos seus leitores na linguagem quotidiana. Exige-se-lhe que não questionem as premissas com base nas quais é possível descrever a realidade tal como é percepcionada pelos seus leitores.

Simultaneamente, exige-se ainda aos produtores das construções noticiosas que ocultem as características do seu próprio mundo da vida, recorrendo a uma forma de escrita impessoal e, em especial, ocultando que essa escrita é produto de um saber sedimentado no interior de uma dada comunidade profissional. Nessa medida, a objectividade surge como um dispositivo que oculta o conjunto de práticas, tipificações e rotinas que constituem e integram o depósito de conhecimentos adquiridos por parte dos jornalistas.

e. Mundo da vida ou mundos da vida

Finalmente, o conceito de mundo da vida - central na obra de Schutz - exige uma atenção particular que desencadeia algumas consequências teóricas que não são lineares.

Husserl refere-se ao mundo da vida como "aquele que nos é verdadeiramente dado como perceptível, o mundo da experiência real ou possivel".[40] Este mundo constitui-se como integrando um tipo de verdades situadas, "prático-quotidanas."[41] Na *Crisis*, Husserl procura corrigir o erro objectivista que na sua perspectiva percorre a ciência moderna, tentando chamar a atenção para o mundo da vida que se configura como "esfera de confirmações (...) que concedem possibilidade e sentido ao conjunto de interesses do homem, quaisquer que sejam os seus objectivos".[42] Nós, nesse mundo, estamos "considerados na certeza da experiência, anteriormente a qualquer constatação científica, seja ela psicológica, sociológica ou outra." Nesse sentido, o mundo da vida é-nos apresentado como o "mundo das evidências originais", entendidas enquanto diversas da evidência objectiva lógica, relacionada ao ponto de vista teórico da ciência da natureza científico-positiva.[43] Este é o mundo "em que nos encontramos em cada momento da nossa vida, tomado exactamente como se apresenta a nós na nossa experiência quotidiana."[44] Um dos problemas com que se confronta uma abordagem deste tipo – designadamente quando se depara com a minuciosa descrição do mundo da vida e da atitude natural é a existência de uma eventual acusação de conformismo, resultante de uma visão objectivista e conformada contra as quais se erguia a teoria crítica. Porém, Schutz não pretende fazer qualquer apologia desta ou daquela forma de estar no mundo mas apenas descrevê-la. Por outro lado, contrariamente ao que um olhar menos atento procura fazer

---

[40] - Edmond Husserl, La Crise des sciences européennes et la phénoménologie trascendental, Paris, Gallimard, 1967, p. 57.

[41] - Ibid., p. 150.

[42] - Ibid., pp. 515-517

[43] - Ibid., pp 119; pp. 145-146.

[44] - Aron Gurvitsch, Introduction in In Alfred Schutz, Collected Papers, III, op. cit., p. xi

crer este tipo de observações merece ser olhada com atenção infinitamente cuidadosa.

Graças à forte experiência de exílio, designadamente no que respeita á condição de estrangeiro no interior de outra cultura, e graças, também, à influência do Pragmatismo que a sua deslocação para os Estados Unidos acentuou, a Fenomenologia Social abordou, de frente, a questão da particularidade, reconhecendo de modo explícito a existência do fenómeno que hoje entendemos como pluralização dos mundos da vida. "Cada um percebe o mundo e as coisas dentro do mundo desde o particular ponto de vista em que está colocado em cada momento, e também desde determinados aspectos e perspectivas que variam na dependência do ponto de vista."[45] Apesar de incoerente, inconsciente, e apenas parcialmente claro, este tipo de conhecimento "toma para os membros do grupo um aspecto de coerência, clareza e consistência suficientes para que todos tenham uma chance razoável de compreenderem e serem compreendidos".[46] Tal conhecimento, "traz a sua evidência em si próprio – ou em vez disso, é tido como pressuposto na falta de evidência em sentido contrário. É um conhecimento de receitas certas para interpretar o mundo social e para lidar com pessoas e coisas, de forma a obter em cada situação, os melhores resultados possíveis com o mínimo esforço, evitando consequências indesejáveis."[47] Nesse sentido, parecem extremamente importantes certas intuições que apontam para a relação entre a auto -interpretação do grupo interno e a interpretação da concepção natural do grupo interno pelo grupo externo. Nesta relação, o primeiro pode originar uma solidariedade de resistência contra os mal entendidos em que, alegadamente, se funda o criticismo do grupo externo. O segundo,

---

45 - Ibid., p. xiii; p. xv.

46 - Alfred Schutz, «O Cenário Cognitivo do Mundo da Vida», in Helmut Wagner, Fenomenologia e Relações Sociais, op. cit., p. 81.

47 - Ibid., p. 83.

através de um processo muito semelhante a um círculo vicioso, pode adensar aos seus olhos, os traços alegadamente mais detestáveis do grupo interno.[48] Finalmente, é de acentuar que a atenção de Schutz às estruturas do mundo quotidiano não impedem uma extraordinária abertura a todos os possíveis modos de experiência e de interpretação, e uma persistente reflexividade radical sobre esse mundo.

A atenção de Alfred Schutz à multiplicidade de realidades, a consciência da existência de grupos diversificados, dotados de mitos centrais próprios, a análise exaustiva das relações intergrupais, a atenção dedicada ao papel do outro, do estrangeiro e do marginal fazem parte de elementos centrais do seu pensamento, contribuindo para uma compreensão crítica dos mecanismos de formação do estereótipo e do preconceito.[49] A consciência que se faz sentir da pluralidade de mundos de vida abre o caminho[50] à conclusão de que os mecanismos de formação do preconceito e do estereótipo no interior de cada grupo são uma realidade que pode ser pensada de um ponto de vista reflexivo, tendo em conta

---

[48] - Cfr. Alfred Schutz, «Equality and The Social Meaning Structure», op. cit., p. 247.

[49] - Desde logo, devem referir-se nesta matéria textos fundamentais como «The Homecomer» in Alfred Schutz, Collected Papers II, pp 106-119 aonde se procede à descrição da estranheza da situação sentida quando regresso a casa , vindo da frente de guerra; «On Multiple Realities» in Alfred Schutz, Collected Papers I, op.cit., pp. 207-259, onde se analiza a existência de diferentes províncias de significado finito e onde brilhantemente se demonstra que a nossa experiência do mundo se configura de diversos modos consoante os diferentes níveis de tensão por parte da consciência; «Don Quijote and the problem of reality» onde o problema das realidades múltiplas é retomado em Collected Papers II, op.cit., pp.135-158 ; e até «The Well Informed Citizen» in Colleted Papers II, op.cit., pp. 120-134, onde o caracter fluído e susceptivo de ser sobreposto e alterado do sistema de relevâncias é demonstrado.

[50] - Alfred Schutz, «The Stranger» in Collected Papers, II, op.cit., p. 94–96.

o sentido fortemente etnocêntrico que os caracteriza. Em "The Stranger", analisam-se os problemas de orientação e de adaptação que afectam a pessoa que, tendo crescido numa comunidade cultural, é transferida para outra. O estranho é aquele que como observador é capaz de oferecer uma visão "objectiva da comunidade de acolhimento."[51] Schutz demonstra que a atitude do *pensar – como - sempre*, própria da presença ingénua do actor no mundo da vida está dependente de um conjunto de assunções que ele problematiza mas que o actor social não reconhece como problemáticas: a) espera-se que a vida e, em especial, vida social continue a ser como até aqui; b) deve-se confiar no conhecimento trazido até nós pelos pais, professores, governantes, tradições e hábitos, mesmo se não compreendemos a sua origem e significado; c) deve-se acreditar que o curso das coisas é suficientemente estável para que o actor possa saber como lidar com os acontecimentos com que se possa deparar no mundo da vida; d) deve-se ter por adquirido que os esquemas de interpretação graças ao qual o actor lida com o mundo e com os outros não integram uma simples atitude privada mas são partilhados por todos.[52] Como o estrangeiro não partilha destas assunções básicas, elas nunca farão parte da sua biografia. Do mesmo modo o regressado, como Ulisses, de uma viagem distante, não reconhecerá o mundo da vida a cuja experiência tinha acesso através da memória. "Sentir-se em casa é uma expressão de um elevado grau de intimidade e familiaridade"- dirá Schutz, ele próprio recordando a sua experiência de retorno da frente de guerra.[53] Finalmente, no mundo da vida multiplicam-se os mundos e as experiências deles: o senso comum, a ciência, a religião e até a loucura podem ser partilhados por um mesmo sujeito,

---

[51] - Cfr. Helmut Wagner, «A sociologia fenomenológica de Alfred Schutz», op. cit., p. 119.

[52] - Ibid., p. 96.

[53] - Alfred Schutz, «The Homecomer», op. cit., pp. 106-107-108.

verificado-se em todas estas situações sistemas de relevância, normas e significados diversos. Com uma subtileza espantosa, Schutz interroga-se no seu texto sobre Quixote: "Não será que o significado do juízo e da loucura não depende sobretudo dos sub-universos nos quais essas classificações são válidas ? O que é o juízo e o que o é a loucura num universo que é a soma total de todos os nossos sub-universos?" Ou de outra forma: "Como é possível que o Mundo de Dom Quijote não seja solipsista, que haja outros mentes dentro desta realidade, não apenas como objectos da experiência de Dom Quijote, mas partilhando com ele, pelo menos numa certa medida, a crença na sua actual ou potencial realidade?"[54] No mundo da cavalaria não há homicídios nem os cavaleiros são sujeitos aos juízos nem a qualquer jurisdição nem a impostos. É um mundo fechado e um mundo possível. Os encantadores e mágicos que transformam os gigantes em moinhos de vento apenas propõem a substituição de um esquema de interpretação prevalecente num sub- universo, um termo que Schutz pede emprestado a Henry James, por outro esquema de interpretação num outro sub- universo.[55] Porém, "quem se atreve" – interroga-se Schutz – " a comparar as pesquisas dos nossos cientistas com as actividades dos encantadores do louco Quixote?"[56] Na prática, todas estas experiências demonstram que os consensos sobre a realidade social estabelecidos em cada grupo interno - mesmo naquele mais marcado pela intimidade como o lar, ou pela extravagância, como em Quijote – são um entre outros possíveis que o podem vir substituir. Tendo em conta o papel que os *media* desempenham na sedimentação desta forma de saber comum a

---

[54] - Alfred Schutz, «Dom Quijote and the problem of reality», op. cit., p. 136.

[55] - Cfr. Alfred Schutz, «Dom Quijote and the Problem of Reality», op.cit., p. 139.

[56] - Ibid., p. 140.

todos os membros do grupo a todos, reabre-se, mais uma via, provavelmente insuspeitada para uma leitura crítica sobre a relação entre os *media*, os mundos da vida, a criação de solidariedades e tradições e o aprofundamento da cidadania. O reconhecimento implícito, por parte Alfred Schutz de um etnocentrismo inerente aos mundo da vida - e o reconhecimento profundo da dinâmica comunicacional que lhes é inerente identifica de uma forma consideravelmente rigorosa os caminhos do particularismo inerente à formação das identidades, abrindo, afinal, caminho à reflexividade que instaura a possibilidade do diferendo como um elemento essencial de superação do carácter coercivo do mundo da vida. É nessa medida que Schutz não exitará mesmo em afirmar que "o que está para além de qualquer questionamento até agora pode ser sempre posto em questão."[57]

f. O problema da reificação

Este tipo de abordagem sublinha, ainda que de um modo analítico e nunca apologético, que as pessoas são lançadas em situações da vida quotidiana e raramente têm tempo para reflectir sobre a eventualidade da existência de possibilidades alternativas de acção. Os actores sociais agem com base nos saberes adquiridos nas suas histórias efectivas, ou seja de acordo com as suas situações biográficas determinadas. Estas sempre enfatizam determinadas possibilidades de acção em detrimento de outras, tornando os actores e intérpretes cegos para outros possíveis que podiam preencher as suas vidas. O objecto do estudo de Schutz – nunca é demais repeti-lo – era o estudo das estruturas intersubjectivas do mundo quotidiano. Porém, o objecto de estudo e o estilo descritivo do autor em relação ao objecto não nos devem cegar para

[57] - Alfred Schutz, «Equality and the meaning structure of life world», op. cit., p. 231.

uma consciência agudíssima de que essas estruturas estudadas são apenas pontos de vista possíveis sobre o mundo, formas de vida marcadas por uma visão etnocêntrica e particular. Ou seja, se a realidade é como é não é porque tem ser assim - porque dispõe de uma qualquer propriedade ontológica, como diriam os filósofos, mas sim graças a um consenso que se estabelece na vida quotidiana. "(...) a tipicalidade (qualquer forma de tipicalidade) significa assumir que o que demonstrou ser típico no passado terá uma elevada probabilidade de permanecer típico no futuro, ou por outras palavras que a vida continuará como até aqui."[58] Porém Schutz sabe da sua experiência de exilado e de regressado que não é assim. Isto pressupõe que outros tipos de experiência e outras formas de consenso são possíveis. Apesar de tudo – com a tensão que o caracteriza entre a aproximação ao mundo da vida e o distanciamento que ele acredita que uma ciência social – apesar de tudo, repito – consegue estabelecer, Schutz manifesta a sua convicção de que é possível ultrapassar este estado de constitução passiva do mundo, prestando atenção aos processos de constituição activa de sentido.

Este tipo de abordagem permite chamar à colacção o conceito de reificação. Apesar da palavra *reificatio* não aparecer em qualquer dicionário latino, deriva da contracção dos termos *re*s e *facere* e pode ser definida pela transformação física ou mental de algo numa "coisa", que originalmente não era, ou seja a tendência a objectificar o que é dinâmico. Em suma, pode referir-se a «um tornar-se coisa» de algo que não é, por direito, uma coisa. Ou seja, a reificação consiste em atribuir ilegitimamente uma facticidade, uma fixidez, uma externalidade, uma objectividade, uma impersonalidade, uma naturalidade, em suma, uma «coisidade» ontológica julgada inapropriada a certos elemen-

[58] - Ibid, p. 112.

tos da experiência.[59] Nesse sentido, a reificação social tem a ver com o funcionamento relativamente autónomo dos sistemas da cultura e da sociedade modernas e à sua transformação de meios em fins para si , transformados em verdadeiros cosmos fechados funcionando independentemente da vontade dos indivíduos.[60] Na medida em que a reificação significa a determinação do indivíduo pelo exterior pelas macroestruras da ordem material, ele significa a sabotagem da liberdade individual.[61] O conceito tornou-se familiar na tradição hegeliana e marxista através de Luckacs[62] – através da síntese entre as formas de racionalização estudadas por Weber[63] e o fetichismo da mercadoria estudado por Marx[64] – e também, através de Simmel[65], em torno da ideia da cristalização das formas de cultura. O problema é que a atitude natural – pragmática, realista e carente de reflexividade - supõe é que a forma de conhecimento própria do mundo da vida quotidiana supõe uma certa aceitação que se aproxima desta reificação. Se a unidade da visão natural e a crença por parte dos seus membros de que compartilham as mesmas concepções do mundo dependem do uso de expressões e formulações padronizadas quando aplicam ou

---

[59] - Cfr. Frederic Vanderbergher, Une Histoire Critique de la Socociologie allemand: Aliénation et réification, Tomo I, Paris, La Découverte,/ Mauss, 1996, pp.25-8 e Burke Thomason, Making Sense of Reification, Londres, McMillanPress, 1982. P. 1.

[60] - Cfr. Frederic Vanderbergher, Une Histoire Critique de la Sociologie Allemand, op. cit., p. 38.

[61] - Iibid., p. 220

[62] - George Luckacs, «Class Consciousness» in Arpad Kadarkay, The Luckacs Reader, Oxford e Cambridge, Blackwell Publishers, 1995, p. 224.

[63] - Max Weber, Economia y Sociedad, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1964.

[64] - Karl Marx, Oeuvres, I, Paris, Gallimard, 1963, pp. 561-565.

[65] - Simmel, «The Concept of Culture» in David Frisby and Mike Featherstone (Eds.), Simmel On Culture-Selected Writings, London, Thousand Oaks, Nhew Delhi, 1997, p. 39.

explicam essas concepções, é porque a concepção natural do mundo implicam uma generalização e uma tipificação do mundo que se têm por objectivas.

O mundo da vida, na atitude natural, implica uma certa objectificação das interacções sociais. Ainda que Schutz jamais tenha utilizado o conceito de reificação nos seus textos, - autores como Hegel, Weber, Marx e Simmel também se referiram escassamente à reificação e sem eles o conceito seria impossível - podemos dizer que a forma como as pessoas, na atitude natural, esquecem ou ignoram o carácter construído do seu mundo social se aproxima também do conceito de reificação. Para Schutz, a realidade social é construída e as realidades objectivas dependem de vários processos subjectivos de apreensão de sentido. Porém, "o processo constitutivo [pelo qual a nossa experiência configura um conjunto de conceitos acerca da experiência vivida] é inteiramente ignorado, enquanto a objectividade constituída é tida por adquirida."[66] Ou seja, a nossa conceptualização do mundo quotidiano é tida por verdadeira e objectiva, ignorando-se o conjunto de realidades sociais e históricas nas quais essa conceptualização foi originada – tal como acontece aliás no jornalismo. Nesse sentido, as pessoas reificam sempre que ignoram o processo de constituição da sua experiência e apesar de tudo, tomam a objectividade da sua experiência por adquirida. Este tipo de conceptualização ingénua era aliás partilhada pela concepção positivista de ciência, na qual se procedia com total ingenuidade no que se refere à fundamentação, instalando-se no terreno do mundo como algo cujo ser nunca foi tornado problema. Esta, era, aliás, a preocupação que já advinha de Husserl, quando na *Crisis* identificou a autosuficiência da ciência positivista.[67] Normalmente, os objectos da nossa

---

[66] - Alfred Schutz, The Phenomenology of Social World, Evanston, Ilinois, Northwestern Unibersity Press, 1967, p. 82.

[67] - Cfr. Alexandre Morujão, Intencionalidade e Mundo, op. cit., p. p. 55.

experiência são tidos por adquiridos, não se prestando atenção ao facto de que eles passaram por um processo complexo de constituição.[68] Não será deste modo exagerado aceitarmos a existência de um conceito construtivista de reificação, ainda que especialmente referido à consciência pré-teórica das pessoas na vida quotidiana e à posição metodológica da sociologia não - construtivista[69], estendida ao longo deste ensaio à forma de conhecer o mundo própria dos jornalistas, entendidos deste modo, de forma provocatória, como uma espécie de sociólogos profanos.

---

[68] - Cfr Ibid., p. 77.

[69] - Cfr. Burke Thomason, Making Sense of Reification, op.cit., pp. ix; p. x; xii; 1; Por uma posição construtivista, o Professor Burke Thomson, entende qualquer orientação que aborda a realidade social como produto de definições individuais e colectivas. Para os construtivistas, as pessoas moldam os seus próprios mundos sociais e é tarefa da sociologia compreender e analisar como é que estes mundos sociais são, nesse sentido, construídos. À teoria construtivista opõe a teoria realista na qual a sociedade é olhada como um objecto dado, ou pelo menos como um conjunto de estruturas e processos susceptíveis de serem estudadas de forma análoga às estruturas físicas e processos que são objecto das ciências naturais. Idem op. cit., p. 2. Nessa medida, encontramo-nos diante da posição que normalmente opõe dentro da disputa do método a sociologia interpretativa à sociologia positivista, recorrendo-se à oposição, cunhada no seio da hermenêutica entre *verstehen* e *ecklaren*.

Para compreendermos o papel que Schutz desempenha neste debate importa ter em conta o contexto intelectual de crítica ao positivismo e distanciamento em relação aos excesso de racionalismo no qual toda uma tradição intelectual se insere. Trata-se de um conjunto de contributos em que figuras como Edmund Husserl, Max Scheleer, Henri Bergson, Max Weber, George Simmel desempenharão uma influência considerável, nomeadamente sobre a obra do próprio Alfred Schutz, que expressamente cita estes autores como suas «figuras tutelares». V. sobre este tema o trabalho já citado de Burke C. Thomason, idem op. cit., nomeadamente as páginas 10 a 35. Trata-se no fundo de um percurso paralelo à crítica estabelecida pela Escola de Frankfurt, onde, apesar de tudo não deixam de ressoar temas comuns.

Porém para Schutz há a possibilidade de dar atenção ao facto de que os objectos reais e ideais são produtos de uma actividade consciente prévia, (des)reificando as nossas experiências, chamando de novo os processos subjectivos constituitivos dos quais elas emergiram originariamente. Uma vez que o seus sentidos são analisados e e as suas origens na consciência descerradas, a solidez do mundo, o seu carácter "coisificado" e reificado desaparece. Finalmente, em especial no que respeita às acções alheias, a reificação pode ser analizada em termos da objectividade atribuída às expressões e atribuições de outros. Quando alguém interpreta um produto dado – um texto, uma norma, uma instituição – podemos focalizar a nossa atenção no seu estatuto de objecto independente do seu autor ou podemos olhar para a sua aparente evidência tentando compreender o que estava na mente dos seus autores no momento em que foi feito.[70] Porém, na maior parte dos casos o produto da actividade social é olhado como uma objectivização dotada de sentido universal.[71] Esta é a posição de Peter Berger e de Thomas Luckmann, discípulos de Schutz, quando, defendem esse conceito identificando-o como uma distorção da realidade social que obscurece o seu carácter de produto da actividade humana.[72] Ao longo da sua obra estes autores, onde ecoam uma fortíssima ressonância da obra de Alfred Schutz na análise da vida quotidiana, estudam o processo de construção da realidade objectiva, considerando-a, de um modo algo semelhante a Simmel, como um produto humano que se institucionaliza e ganha uma certa exterioridade em relação ao actor social. Esta institucionalização, onde aliás ressoa também a obra de Arnold Gehlen constitui, aliás, uma espécie de mecanismo de adaptação do homem a um ambiente hostil,

---

[70] - Alfred Schutz, Philosophy of Social World, op. cit., p. 133.

[71] - Alfred Schtz, Ibid., p. 133.

[72] - Berger e Lukmann, A Construção Social da Realidade, op.cit., p. 59; p. 77; p. 86 e, especialmente, p. 122–126 e seguintes.

desenvolvido para superar a fraca base instintiva do homem. Em face deste processo de institucionalização, Berger e Luckman interrogam-se: "até que ponto uma ordem institucional , ou alguma parte dela, é aprendida como uma facticidade não humana? Esta é a questão da reificação da realidade social." Berger e Luckman consideram que a "reificação é a apreensão dos fenómenos humanos como se fossem coisas, isto é em termos humanos ou possivelmente supra-humanos. Outra maneira", acrescentam, "de dizer a mesma coisa é que a reificação é a apreensão dos produtos da actividade humana como se fossem algo diferentes de produtos humanos, como se fossem factos da natureza, resultados de leis cósmicas ou manifestações da vontade divina. (...) O mundo reificado é por definição um mundo desumanizado. É sentido pelo homem como uma facticidade estranha, um *opus alienum* sobre o qual não tem controlo, em vez de ser sentido como o *opus proprium* da sua actividade criadora. (...) Logo que se estabelece um mundo social objectivo, a possibilidade de reificação nunca está afastada. A objectividade do mundo social significa que este faz frente ao homem como algo situado fora dele. A questão decisiva consiste em saber se o homem ainda conserva a noção de que, embora objectivado, o mundo social foi feito pelos homens e ainda pode ser refeito por eles." Porém, "nesta perspectiva a reificação deixa de ser olhada como uma perversão de uma apreeensão do mundo socialmente orginária e não reificada, uma espécie de uma queda cognoscitiva de um estado de graça. (...)."[73]

Este tipo de abordagem desloca o problema da reificação para um plano antropológico. Todavia, apresenta algumas vantagens: dá a conhecer, de modo minucioso, os mecanismos de constrangimento e coacção existentes na vida quotidiana, eliminando uma certa tendência para a idealização

---

[73] - Ibid, p. 124.

do mundo da vida. De uma certa forma, relaciona a génese do poder e da dominação com o mundo da vida, sem reduzir o indivíduo a uma espécie de "idiota social".

Se a presença dos *media* se coaduna com um olhar que é atravessada por uma certa aceitação da dimensão factual e coerciva do mundo social, então é legítimo, à luz da própria fenomenologia social, invocar o conceito de reificaçãoa propósito da linguagem que esses *media* usam. Nessa medida, podemos encontramo-nos diante de uma espécie de coisificação que opera ao nível da realidade quotidiana e das concepções que o senso comum dá sobre o mundo. O problema que se pode colocar é o de nos interrogarmos sobre se toda a linguagem não supõe uma certa tipificação, uma certa generalização e, logo, uma certa reificação, ou seja uma aceitação das estruturas do mundo: a observação de todas as comunidades bem sucedidas sugere que todas elas implicam padrões de vida quotidiana, transmitidos e sedimentados, em grande medida pela linguagem vulgar, e percebidos, de certo modo, pelos seus membros como independentes da sua própria vontade e autoridade. Penso que o que uma atitude crítica realisticamente fundada supõe é a consciência deste facto, de tal forma que o seu desconhecimento se não traduza na aceitação resignada ou no esquecimento da presença de formas de dominação presentes na vida quotidiana. Saber se a realidade social pode ser de outro modo, se, pelo menos, podemos rejeitar as formas de dominação que se nos afiguram mais perigosas é interrogarmo-nos sobre a possibilidade de abrirmos outros mundos – em suma, outros modos de dizer – é um problema que só pode ser respondido no interior da política, ou seja no decurso do exercício da cidadania, onde também se propõem, afinal, a substituição de esquemas de interpretação. Aí teremos de nos confrontar com as diversas variações históricas do grau e da medida em que os diversos indivíduos e grupos confrontam o mundo social de um modo

mais activo ou mais passivo. Nesse sentido, a política enquanto reconhecimento das possibilidades de novos mundos – de superação da reificação – implica a tradução entre «jogos de linguagem». Como podem os *media* comprometerem-se com esta possibilidade quando estão sujeitos a uma codificação rigída das suas maneiras de dizer – elaborada nos livros de estilo, sedimentada pelas rotinas do dia a dia jornalística? – eis a obsessão que percorre este trabalho. (2)

Notas Finais do Autor

(1) Este reconhecimento da aparente dificuldade de Schutz em imaginar um ente absolutamente solipsista, capaz de se distanciar da quotidaneidade, comparável neste particular a Heidegger tem a ver sobretudo com o facto de o seu principal objecto de investigação serem as estruturas intersubjectivas do mundo quotidiano. Na verdade, Schutz também tinha como ponto de partida a presença imediata da consciência seja sob a forma de um fluxo ininterrupto da consciência (a *durée* bergsoniana), que se apresenta a si própria sobre a forma de uma intuição, seja sob a forma da consciência que se intui a si mesma no acto de percepcionar, na redução fenomenológica.

(2) É aí que a Fenomenologia Social dá lugar à Teoria Crítica.

BIBLIOGRAFIA

Adoni,Hannah e Mane,Sherryl «Media and The Social Construction of Reality: Toward na Integration of Theory and Research», in Communication Research, Vol. 11, nº3, Julho de 1984, pp.323-340.

Algarra, Manuel Martin, La Comunicacion en La Vida Cotidiana, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993.

Berger, Peter, «The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil» in Natason, Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz, Hague, Martinus Nijjoff, 1970.

Berger,Peter, e Lukmann, Thomas, A Construção Social da Realidade, Petrópolis, Vozes, 1973.

Giddens,Anthony, Novas Regras do Método Sociológico, Lisboa, Gradiva, 1996.

Husserl, Edmond, La Crise des sciences européennes et la phénoménologie trascendental, Paris, Gallimard, 1967.

Lévinas, Emmanuel, En Découvrant l'Existence avec Hussserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1984.

Luckacs,George, «Class Consciousness» in Arpad Kadarkay, The Luckacs Reader, Oxford e Cambridge, Blackwell Publishers, 1995.

Marx,Karl, Oeuvres, I, Paris, Gallimard,1963.

McQuail, Denis, Introducíon a la comunicación de masas, Barcelona, Paidós, 985.

Morujão, Alexandre, Intencionalidade e Mundo, Universidade de Coimbra, 1961.

Philips, Barbara E., «Novidade Sem Mudança», in Nelson Traquina (org.), Jornalismos: Questões, Teorias e "Estórias", Lisboa, Veja, 1993.

Saperas, Eric, Efeitos Cognitivos da Comunicação de Massa, Lisboa, ASA,

Schutz, Alfred, Collected Papers, I, The Hague, Martinus Nijjoff, 1975.

- Collected Papers, III, Hague, Martinus Nijjoff, 1975.

- The Phenomenology of Social World, Evanston, Ilinois, Northwestern Unibersity Press, 1967

Simmel, George, «The Concept of Culture» in David Frisby and Mike Featherstone (Eds.), Simmel On Culture-Selected Writings, London, Thousand Oaks, Nhew Delhi, 1997.

Thomason, Burke, Making Sense of Reification, Londres, McMillanPress, 1982.

Toulement,René, La essence de la societé selon Edmond Husserl, Paris, Gallimard, 1962.

Tuchman, Gaye, Making News: A Study in Social Construction of reality, New York, Free Press, 1978.

Vanderbergher, Frédéric, Une Histoire Critique de la Socociologie allemand: Aliénation et réification, Tomo I, Paris, La Découverte,/Mauss, 1996.

Vattimo, Gianni, Introdução a Heidegger, Lisboa, Edições 70, 1987.

Wagner, Helmut, Fenomenologia e Relações Sociais - Colectânea de Textos de Alfred Schütz, Rio de Janeiro, Zahar, Editores, 1979.

Weber, Max, Economia y Sociedad, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1964.

«I WOULD PREFER NOT TO» – BARTLEBY, A FÓRMULA E A PALAVRA DE ORDEM

António Bento*

"A nossa vida é viagem
Pelo Inverno e na Noite
E procuramos passagem
No Céu onde nada luz."
"Canção das Sentinelas Suíças", 1793,
in *Voyage au bout de la nuit*, de
Louis-Ferdinand Céline

0. - Introdução

O Escrivão Bartleby – Uma História de Wall Street[1] é um dos relatos[2] mais estranhos da história da litera-

---

* - Universidade da Beira Interior.

[1] - Existem, em língua portuguesa, três versões deste conto: a primeira faz parte de uma antologia intitulada *Os Melhores Contos Americanos*, 1ª série, Portugália, Lisboa, 1966; a segunda integra quatro contos escolhidos de Herman Melville agrupados sob o título *Benito Cereno* e foi publicada na Livraria Civilização/Editora, Porto, 1972; a terceira foi dada à estampa na Editora Assírio & Alvim, Lisboa, 1988. Salvo indicação em contrário, somos nós que traduzimos e sublinhamos directamente as passagens citadas (modificando, por vezes, as versões existentes em português) a partir de Herman Melville, *The complete shorter fiction*, with an Introduction by John Updike, Everyman's Library, David Campbell Publishers Ltd, London, 1997.

[2] - Uma nota que aqui justifica a escolha dos termos "relato", ou "conto", para nomear *BARTLEBY, THE SCRIVENER – A story of Wall-Street*, um dos «Piazza Tales» de Herman Melville: quando Herman Melville publica em 1853 o seu *Bartleby, the scrivener*, é um romancista que fracassou (na sua intenção de se encontrar com os leitores), que fracassou sobretudo com *Moby Dick*, cuja transformação em

obra de culto será póstuma. Melville fracassou igualmente na forma "romance", que não voltará a tentar (de forma parcial, inacabada e também póstuma) senão no seu último escrito, *Billy Budd*. *Bartleby* pertence, portanto, a esse género menor – o relato breve – que constitui a obstinada e deliberada imaturidade da literatura, e é a obra de alguém que, por diversas razões, se sente atormentado pela ideia de escrever um romance, e, ao mesmo tempo, se sente incapaz de o fazer.

O romance: sabe-se como Walter Benjamin via no romance algo indissoluvelmente ligado à invenção da *privacidade*, à vida nas grandes metrópoles, ao significado das «*passages*» na arquitectura e à relação do «*espace intérieur*» com o automatismo da produção e do trabalho nas grandes capitais, à solidão do indivíduo "particular" numa paisagem – industrial e técnica – urbana de oficinas. Fazendo sua a sentença de Blaise Pascal segundo a qual «ninguém morre tão pobre que não deixe alguma coisa atrás de si» (a saber, alguma *recordação*), Walter Benjamin identifica o escritor-romancista como aquele que toma a seu cargo esse legado *individual* como ponto de partida para a reconstrução de uma *experiência biográfica*, precisamente numa época em que não existem herdeiros conhecidos a quem "vidas escritas" possam ser confiadas, e acrescenta que poucas vezes o escritor aceita este dever de entrega do testemunho sem o sentimento de «uma profunda melancolia» (cf. Benjamin, W., "O Narrador", in *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1992, p. 45.), um sentimento que se pode considerar como um efeito secundário da perda da «moral da história», da perda de um sentido comum da experiência pela via do esquecimento da sentença e do veredicto, algo que pode ser descrito como uma «angústia da influência» que o romancista experimenta enquanto uma queixa e um lamento saudosos pelo ocaso da palavra viva directa – palavra escutada e memorizada – na formação da experiência.

Por outro lado, são igualmente conhecidas as consequências que sobre a cultura alfabetizada teve a "interiorização espiritual" – levada a cabo tanto na Reforma como na Contra-Reforma –, consequências que estiveram na origem quer da produção de uma "leitura silenciosa" quer na elaboração de uma escrita autobiográfica, e sabe-se também como um novo mundo de leitores e de compradores de jornais esteve na génese do espaço público (*Öffentlichkeit*). Contudo, naquilo a que chamamos "literatura", sobrevivem resíduos saídos da inteligência da tradição, resíduos que oferecem certas resistências "não literaturizáveis". Com efeito, a sobrevivência da

palavra dita na "literatura" é constituída por esses géneros, tão dificilmente delimitáveis, chamados "menores", géneros a que em português damos o nome de "contos" ou de "relatos" (breves), dos quais por vezes se diz que são criados e redigidos num "estilo falado", mas que outras línguas caracterizam, de maneira mais sonorosa, como *nouvelles* ou *short novels*, para assinalar precisamente a sua condição de "pequenos romances" ou romances abortados. À sua maneira, estes pseudogéneros literários configuram a sobrevivência de um rasto do calor e do erotismo da palavra viva na língua da experiência, da subsistência de um resto "não romanceável" e "não romantizável", numa palavra, de um modo de contar ou de narrar absolutamente incompatível com a estrutura do romance, e, em termos gerais, com a "literatura". Na verdade, os "contos" – indefectivelmente associados à infância (época da palavra viva directa, da oralidade) – não são, eles próprios, no entanto, a "infância" da "literatura", não são "argumentos", ou "razões", que uma vez adultos, se convertem em romances. Se devemos imaginá-los como crianças, trata-se, sem dúvida, apenas de crianças que se se recusam a crescer, crianças que representam justamente os aspectos da infância que a idade madura não pode nem eliminar nem reciclar. Apesar de ser corrente defini-lo em função da extensão (a "brevidade"), um conto não é um romance abreviado ou em gérmen, mas algo radicalmente distinto de um romance (novela), e é essa a razão por que tantas vezes fracassam as tentativas de converter num romance algo que, pela sua essência e condição, não é senão um relato, ou um conto, assim como fracassam os esforços – penosos, mesmo se compreensíveis – de alguns contistas para se reclicarem como romancistas. Se o conto é um género "menor", a sua menoridade não é quantitativa, mas qualitativa, trata-se de uma menoridade que se distingue dos géneros "maiores" pela sua natureza e não pela sua longitude (existem, certamente, também ocasiões nas quais o menor conquista o maior seguindo estratégias de "guerrilha sintáctica" que operam desvios na língua padrão e evitam os "quistos" no modo de a ditar; assim, uma boa parte da "literatura" etiquetada como "fantástica" ou como "realismo mágico", não é, de modo algum, uma inovação da "novelística", ou uma "auto-superação" do romance, ou não o é senão num sentido perverso, uma vez que também aqui estamos perante contos disfarçados de romances, de crianças – ou seja, de relatos míticos – ataviadas como gente crescida). *BARTLEBY, THE SCRIVENER – A story of Wall-Street*, de Herman Melville, pertence, sem dúvida, a esta linhagem.

tura[3] e continuará decerto a sê-lo numa época aparentemente tão auto-suficiente e tão auto-explicativa quanto o é a nossa.

---

[3] - Lembre-se aqui que nem sempre o que hoje chamamos literatura existiu sob a forma actual: esta é uma constatação tão óbvia como fácil de esquecer. Na verdade, é precisamente sobre este "esquecimento" que assentam, de facto, tanto as "histórias da literatura ocidental" como – mais ainda – as "histórias da literatura universal", e também tudo aquilo a que hoje, naturalmente, chamamos "crítica literária" (a caracterização, por exemplo, por eminentes críticos – como Harold Bloom ou George Steiner –, das tradições bíblicas e dos evangelhos gnósticos como "literatura", não seria possível sem este "esquecimento", ou antes, depende inteira e absolutamente dele). Significa isto que tudo aquilo que hoje não somos capazes de compreender senão como "literatura" "Édipo Rei"; "D. Quixote"; "Hamlet"; "Divina Comédia" foi, no seu tempo, *outra coisa*, uma coisa que não nos é agora possível compreender senão como algo de irremediavelmente perdido *para* a literatura e *por causa* da literatura.
Com efeito, ninguém hoje parece duvidar de que isso a que retrospectivamente temos o hábito de chamar "literatura" existe desde há milénios. No entanto, nada nos permite afirmar que o que Sófocles, Dante ou Cervantes escreveram, fosse, para os seus contemporâneos, "literatura". Se pertencem à literatura é apenas no sentido de que, na nossa época, fazem parte da nossa literatura, mas fazem parte dela em virtude de uma determinada relação que nos diz exclusivamente respeito a nós, e só a nós. Fazem, portanto, parte da nossa literatura, não da deles, e isto pela simples razão de que nunca houve nada semelhante a uma "literatura grega" ou a uma "literatura latina". Por outras palavras, mesmo se a relação das obras de Sófocles ou de Virgílio com a nossa linguagem as converte imediatamente em "literatura", não era de todo esse o caso na relação que essas obras mantinham com a língua grega ou latina. Como, a este propósito, refere Michel Foucault: «Finalmente, a última das compensações ao nivelamento da linguagem, a mais importante, a mais inesperada também, é o aparecimento da literatura. Da literatura como tal, porque desde Dante, desde Homero, existiu, realmente, no mundo ocidental uma forma de linguagem que nós outros, agora, denominamos, "literatura". Mas a palavra é de fresca data, como é recente também na nossa cultura o isolamento de uma linguagem particular cuja modalidade própria é ser "literária".» Cf. Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1997, p. 313.

Não deve, portanto, surpreender-nos que o relato de Herman Melville surgisse, aos olhos do mundo literário americano do século XIX, como uma autêntica extravagância. A crítica coeva ficou perplexa diante de uma obra imediatamente apodada de absurda e incompreensível. Sintomaticamente, tanto uma leitura literal como uma leitura simbólica pareciam desembocar num beco sem saída: ora se via em Bartleby uma impossível charada, ora se a considerava uma obra de conteúdo profundo e enigmático. Nos nossos dias, no entanto, tende-se a pensar em *O Escrivão Bartleby – Uma História de Wall Street* como um precursor insólito das melhores narrativas de Kafka, de Dickens ou de Dostoievski. Julgou-se mesmo razoável apurar a sua influência na obra de Musil ou na de Beckett, isto para nomearmos apenas dois escritores de mundos e técnicas escriturais tão distantes e tão díspares. Numa palavra, desde o momento do seu nascimento, o relato de Herman Melville despertou a polémica e deu origem àquela classe de interesse que garante a imortalidade de qualquer obra de ficção[4].

Mas, perguntamo-nos: quais as causas objectivas que originaram um tal poder de fascinação, senão mesmo de hipnotização? O que faz, afinal, de Bartleby um relato imortal, com uma força de atracção tal que permitiu que se tornasse num objecto de elucubrações de grandes pensadores ao ponto de se ter hoje convertido no que poderíamos chamar um «caso filosófico»? Procuraremos esboçar uma tentativa de resposta nos pontos que se seguem, conscientes, porém, de que a autópsia de emergência entretanto efectuada nos encaminhará mais para os eventuais motivos que puderam

---

[4] - A propósito do carácter imorredoiro de algumas obras literárias consulte-se, de Fernando Pessoa, o magnífico "«Erostratus» - Ensaio Sobre a Fama Póstuma de Obras Literárias", in *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias*, Edições Ática, Lisboa, 1973, pp. 163-276.

contribuir para a vida eterna de Bartleby do que para as causas da sua improvável morte.

Como é sobejamente conhecido, o conto de Melville contém uma das expressões mais célebres daquilo a que, com alguma comodidade, costumamos chamar literatura. Trata-se da frase repetidamente empregue por Bartleby, o pálido e espectral copista, para, aparentemente, declinar as suas obrigações profissionais. Em inglês, no original, «*I would prefer not to*».

Sobre o aspecto inusual da expressão correram e continuam a correr rios de tinta. É certo que, mesmo em inglês, a expressão parece forçada, sobretudo se empregue num contexto coloquial; o facto de ser uma expressão atípica é igualmente confirmado pelas dificuldades de tradução que idiomas como, por exemplo, o francês e o alemão, acusam quando a procuram verter. Assim, e desmentindo uma primeira impressão – «*I would prefer not to*» uma seria uma negação implicando, todavia, ou por isso mesmo, uma opção -, a expressão parece situar-se antes no terreno movediço do neutro, eludindo o carácter perigoso das afirmações e das negações e designando uma *pura decisão* com um material linguístico ambíguo e paralisador.

Tendo em conta que Bartleby só raramente fala e que, quando o faz, se limita a constatar um facto óbvio ou a descrever um estado de coisas evidente, podemos dizer que a repetição da expressão adquire a aura e os poderes excepcionais de uma verdadeira *fórmula mágica*: Bartleby emprega-a como uma conjura, mas – e aqui se joga algo decisivo – nunca num sentido activo. Dada, portanto, a passividade intrínseca à fórmula, poder-se-ia, talvez, falar de uma inversão do «abre-te sésamo». Assim, de cada vez que Bartleby pronuncia as ominosas palavras ocorre uma espécie de fuga contínua à vontade que dita e à acção que comanda; fuga, em suma, à estranha exterioridade da ordem. A mesma função parece desempenhar uma outra fórmula

que aparece no final do texto: «mas não sou exigente» («*but I am not particular*»). O seu funcionamento e resultado são análogos; a cada nova possibilidade que o advogado lhe apresenta para que Bartleby se incorpore à normalidade da vida activa, Bartleby renuncia, empregando, primeiro, o ambíguo preferir, e, depois, o inevitável, «mas não sou exigente» («*but I am not particular*»).

Ocupemo-nos agora do personagem, do herói do relato. Bartleby é, sem dúvida, um dos mais excêntricos espécimens da raça humana, o mais próximo possível - tanto quanto as leis biológicas o permitam - de um espectro.

Com efeito, o corpo do relato de Melville é precedido por uma pequena introdução e termina com um epílogo igualmente sucinto. Nessa breve apresentação, o narrador – posição ocupada por um advogado, por um doutor da interpretação, portanto – adverte o leitor para as dificuldades da tarefa assim empreendida: conheceu, por razões profissionais, muitos escrivães, cuja história poderia certamente relatar arrancando lágrimas aos corações sentimentais e nobres paixões aos mais temperados, mas *renuncia* a tal a troco de alguns fragmentos da vida de Bartleby, um homem cuja vida é inbiografável – recordemos que a forma do romance é a biografia -: («*I believe that no materials exist, for a full and satisfactory biography of this man*»). Inbiografável, sem bio-grafia, significa aqui, sem a possibilidade de que a sua vida (*bios*) se converta em escrita (*graphia*) ou, mais exactamente, em literatura. Inenarrável, não biografável, irredutível à informação e incompatível com a argumentação, a vida de Bartleby é uma perda irreparável para a literatura («*It is an irreparable loss to literature*»). Contudo, «irreparável» não quer dizer aqui que se trata de uma "falta de dados" por parte do advogado, de uma carência que ulteriores e mais insistentes pesquisas poderiam preencher ou resolver, mas de uma radical incompatibilidade entre a vida de Bartleby e a literatura. Também aqui, a *pobreza de*

informação que afecta o caso relatado não é quantitativa, mas qualitativa, o que significa que há algo na vida de Bartleby que não se deixa reduzir à literatura. Por conseguinte, se o narrador *renuncia* à biografia em favor da vida de Bartleby, e se tal vida, precisamente por não ser "biografável", está irremediavelmente perdida para a literatura, isso quer dizer que o que o autor anuncia no prólogo é a sua *decisão* de não fazer literatura, a sua renuncia à literatura, o facto de *preferir não* fazer literatura.

Com efeito, tal como a biografia (pessoal ou colectiva) forja a personalidade de um indivíduo, assim o romance forja, ao contar a sua história, o seu personagem. Mas que dizer, então, de todos aqueles cujas vidas não podem ser convertidas em literatura, de todos aqueles cuja história não se pode contar nem romancear, de todos aqueles de quem não nos ficou mais do que o seu nome e, por vezes, alguns pobres e vazios formulismos? Tal como acontece com o advogado na sua relação com Bartleby, as pessoas de bem sentem-se frequentemente inclinadas à piedade ou à compaixão, mas esta piedade depressa se converte em indignação quando os que estão em causa se negam a falar, quando *preferem não contar a sua história*:

> «Considerando todas estas coisas, um sentimento de prudência começou a insinuar-se em mim. As minhas primeiras emoções tinham sido de pura melancolia e da mais sincera piedade; mas, exactamente na medida em que a miséria de Bartleby se avolumava na minha imaginação, aquela mesma melancolia se amalgamava em medo, aquela piedade em repulsão. Tão real ele é, e terrível também, que até certo ponto o pensamento ou espectáculo da miséria nos faz condoer; mas, em determinados casos especiais, além daquele ponto, não. Enganam-se os que afirmam ser isto, invariavelmente, devido ao egoísmo inerente ao coração humano. Provém antes dum certo desalento em não poder atalhar desgraça excessiva. Para uma criatura sen-

> sível, piedade não raramente significa amargura. E quando, por fim, se reconhece que tal piedade não pode conduzir a socorro eficaz, o senso comum ordena que o espírito se desembarace dela» (*Bartleby*, p. 34).

Não será Bartleby, afinal, um desses «homens infames» de cujas vidas Foucault dizia que eram «existências-clarão, poemas-vida [...] que percutiram em mim mais fibras do que aquilo a que vulgarmente chamamos literatura [...] essas vidas ínfimas transformadas em cinzas nas poucas frases que as aniquilaram [...] Não são nem "quase" nem "sub-literatura", não há nelas o esboço de um género; há-o na desordem, no som e na fúria, no trabalho do poder sobre as vidas, e no discurso que aí tem origem»[5]?

Com efeito, quem, como Bartleby, prefere não ser interpretado, não ser compreendido, quem se apresenta como alguém sem personalidade, incompreensível, ininterpretável, sem história e sem biografia, sem privacidade e sem povo, quem, como os prisioneiros de guerra, se nega a dizer mais do o seu nome, quem, como Bartleby, se atem à literalidade do seu nome para se defender de toda a interpretação, quem se recusa a tomar parte no *show*, quem resiste a dizer quem é e a apresentar a pequena história, a pequena mentira (a interpretação, o romance, a ficção, o contexto) que o pode desculpar e eximir de responsabilidades, esse tende a ser considerado mais do que culpável, porque o seu silêncio não pode senão ser uma declinatória que delata a paródia na qual se converteram a palavra e a justiça, e, como tal, estará condenado a para sempre vaguear por "entre ladrões e assassinos", por entre os "homens infames". É, pois, neste sentido, que a permanente declinatória de Bartleby («Não tenho nada a dizer-lhe», *I want nothing to say to you*) expressa, como todas as declinatórias, uma petição: reclama o direito

[5] - Cf. Foucault, M., "La vie des homes infâmes", in *Dits et écrits*, Vol. III, Gallimard, Paris, 1994, pp. 237-253.

(dos inocentes) a estar calado, o direito a nada dizer. Como uma partitura escrita numa clave desconhecida, Bartleby *prefere não* ser interpretado, prefere declinar toda a interpretação, e a ritual repetição de «*I would prefer not to*» não é mais do que a manifestação do seu carácter cerimonial, isto é, do seu carácter substantivamente não-original («*I am not particular*»), o qual expressa o direito dos inocentes de se aterem à letra, de recusarem todo o juízo de intenção.

Assim, esta declinação de todo o sentido *próprio* – a falta de propriedade do sentido literal, como a falta de propriedades de Bartleby -, definida em termos negativos como falta de personalidade ou de privacidade, como pobreza (qualitativa) de informação ou de vida interior, é, em termos positivos, a libertação de todo o contexto, é, numa palavra, a *inocência*. Assim como toda a letra – todo o sentido literal – é irredutível à colecção das suas interpretações correctas ou dos seus contextos de uso, também todo o homem é irredutível à colecção das suas propriedades ou à sua privacidade de indivíduo particular e idêntico.

Mas, uma vez que esta razão da "preferência negativa" constitui o núcleo da história, convém, desde já, esclarecer o seu estatuto neste ponto: não se trata de o advogado, podendo "romancear" a vida de Bartleby, renunciar a fazê-lo. Ao invés, como o próprio, aliás, o assinala, não é uma questão de querer ou de não querer, mas de – irreparavelmente, irremediavelmente – *não poder* fazer literatura. A preferência negativa, a renúncia, refere-se apenas à escolha do objecto: ao preferir – face às biografias factíveis do resto dos escrivães ou copistas do foro – a vida não romanceável de Bartleby, o advogado escolhe a não-literatura face à literatura (tal como Melville escolhe o relato breve face ao romance: não por incapacidade profissinal, mas por respeito para com o seu objecto). A preferência negativa não é, portanto, uma preferência nihilista (escolher nada em vez de algo), mas uma escolha positiva. Uma escolha

que, tal como sucede em todas as escolhas, comporta, sem dúvida, uma renúncia e mesmo um sacrifício: *o sacrifício da literatura*. Neste sentido, o advogado, que, ao escrever narrações, procura elevar-se do mundo do formulismo escritural do qual procede ao enobrecedor continente da literatura, sacrifica a sua própria condição de escritor (*writer*) justamente para relatar a não romanceável vida de um escrivão (*scrivener*). De certo modo, portanto, o problema de Melville parece ser este: deve escolher um género menor (menor do que o romance) para narrar algo cuja grandeza consiste em ser demasiado pequeno para a literatura. É, pois, neste sentido, que Barleby é uma objecção contra o romance, alguém que morreu tão pobre que não deixou nada, e Melville *prefere não* escrever um romance cujo narrador *prefere não* fazer literatura acerca de um escrivão que *prefere não* escrever.

Mas, o que há, afinal, na vida de Bartleby, que impeça a sua argumentação novelesca? Como o recordava Walter Benjamin através de uma citação de Pascal – «Ninguém morre tão pobre que não deixe alguma coisa atrás de si» -, para romancear um argumento são necessárias recordações, e para que haja recordações exige-se um passado, que é justamente o que Bartleby não tem: nada se sabe dos seus parentes, do seu lugar de nascimento ou da sua situação anterior ao momento em que entra em contacto com o advogado, cujas pesquisas para obter directamente de Bartleby esta informação – ou qualquer outra – fracassam estrepitosamente:

> «- Quer dizer-me onde nasceu, Bartleby?
> - Preferia não o fazer.
> - Quer contar-me *alguma coisa* a seu respeito?
> - Preferia não o fazer.
> - Mas que razoável objecção o impede de falar comigo? Sinto simpatia por si.
> ...
> - Qual é a sua resposta, Bartleby?
> - Neste momento prefiro não responder» (*Bartleby*, p.35).

E não se trata apenas do seu passado remoto, da sua infância ou das suas origens, mas do seu passado imediato. Com efeito, Bartleby não chega ao escritório como alguém que vem de outro lugar, onde tivesse estado antes, Bartleby advem («*the* advent *of Bartleby*», escreve Melville), Bartleby aparece. Bartleby não está na série do tempo, advem sem antecedentes e permanece sem consequências: é, exactamente, um puro espírito, um espectro – algo situado fora da cadeia da causalidade física -, o fantasma do escritório, o espírito dos escrivães. Ora, não se pode fazer a biografia de um fantasma, de um aparecido (o advogado, que é também o seu empregador, chega a expressar-se dizendo: «a aparição de Bartleby apareceu» [«*the apparition of Bartleby appeared*»], quando, casualmente, o encontra no escritório numa manhã de um domingo), pela simples razão de que um fantasma não tem biografia. Tal é o mistério de Bartleby: a sua presença é, ao mesmo tempo, opaca – impenetrável («*a sua alma estava fora do meu alcance*») - e superficial, como se de uma pele sem corpo se tratasse, ou melhor, é impenetrável porque não tem interior, porque advem como uma pura exterioridade. Neste sentido, se a literatura é filha da interioridade e necessita de personagens com vida interior, com personalidade, a vida de Bartleby está irremediavelmente perdida para a literatura.

Ao contrário de outros personagens de Melville, de Billy Bud, por exemplo, que, não obstante a sua ingenuidade e gaguez, é um modelo de marinheiro e de homem de acção, ou de Benito Cereno que, perante o motim dos escravos e vendo-se mergulhado na impotência se decide a fugir e a saltar da baleeira, Bartleby sofre de uma espécie de enfermidade da vontade que se manifesta na sua absoluta incapacidade para actuar, na sua inaptidão para transformar a realidade. Todavia, a passividade de Bartleby, sendo a de alguém que se entregou por completo ao abandono de si mesmo, é uma passividade profundamente amoral. Por isso,

se, fora dos casos ditos psicopatológicos, tivéssemos que procurar algum modelo que nos pudesse ajudar a decifrar o seu mundo, encontrá-lo-íamos nas teorias chinesas que se ocupam da conduta ideal do imperador e do homem santo. É nos seguintes termos que Lao Tse, no *Tao Te King*, se lhe refere: «Quem quer que seja que deseje dominar o mundo abaixo dos céus e o pretenda governar pela acção, não o conseguirá. O mundo abaixo dos céus é algo animado por "Sen" e, por conseguinte, aquele que o tentar governar por meio da acção destruí-lo-á». Em outra passagem: «O que se dobra mantém-se íntegro; o que se inclina permanece direito. O motivo por o qual o homem santo abarca o Todo, convertendo-se, por esta razão, num modelo para a humanidade abaixo dos céus, é o seguinte: Ele, não se mostra, de onde a sua luminosidade; não existe por amor a si mesmo, de onde o seu brilho; não luta pelo seu "Eu", daí o mérito dos seus actos; não possui compaixão pelo seu "Eu", de onde a sua superioridade. Na verdade, como não aspira a nada, ninguém no mundo deseja enfrentá-lo»[6].

Conquanto seja comum, repetirem-se, na visão taoísta da existência, tais traços de passividade, de inactividade e de vazia contemplação, traços que nos fazem recordar o comportamento de Bartleby, como se este fosse um imperador chinês privado de império e de súbditos, e, enquanto tal, uma espécie de enviado *Soberano do Nada*, não devemos nunca esquecer o modo como a sua atitude impele à acção, transformando por completo o meio onde esta se desenvolve: esta circunstância é, porventura, o paradigma da sua singular existência vegetativa. E, ainda que Bartleby, aparentemente, careça inteiramente de qualquer responsabilidade social, obriga, apesar de tudo, os outros a tomar uma decisão moral: ora injuriando-o, ora acolhendo-o, ora ignorando-o, ora magoando-o, ora cuidando dele ou aborrecen-

---

[6] - Cf. Lao Tse, *Tao Te King*, Editorial Estampa, Lisboa, 1996, p. 34. Tradução ligeiramente modificada.

do-o. É, de resto, sempre sob um destes modos que ocorre a relação que vincula o advogado a Bartleby. Neste sentido, seja ou não sob os desígnios da *Providência* – e aqui estaria o *de profundis* do conto -, Bartleby é um despertador da consciência moral alheia, e Melville, claro está, imiscui, com uma vidente destreza, o leitor neste dilema.

Talvez que *O Escrivão Bartleby – Uma História de Wall Street*, constitua um dos contos onde, de forma mais clara, se insinua o abismo entre a narrativa propriamente dita e as possibilidades nela contidas de se desdobrar e de desdobrar, por sua vez, o imperceptível mundo fictício do leitor. Não em vão, cada leitor e cada interpretação refizeram o seu Bartleby particular: Bartleby, uma pura potência, multiplica-se em *Bartleby, o inescrutável*, ou *Bartleby, um trabalhador alienado*, ou *Bartleby e o terror da limitação*, ou ainda *Bartleby e a "doutrina da necessidade*", et caetera; tons metafísicos, materialistas, sinistros, enigmáticos, banais. Não em vão, conheceu Bartleby, entre a plêiade dos seus tradutores, nomes como os de Jorge Luís Borges ou Valery Larbaud.

Quanto às interpretações de Bartleby, elas são tantas e tão variadas que o melhor mesmo será entregar cada leitor ao "seu" Bartleby, o qual, não o duvidemos, o acompanhará por toda a vida. A única coisa que sabemos com alguma certeza é que a "ideia" de Bartleby surgiu de um amigo de juventude de Melville, de seu nome Eli James Murdock Fly, que, sem um único tostão na algibeira, encontrou um trabalho de copista em New York e que passava, de acordo com uma informação achada na correspondência de Melville, «todo o dia a escrever, desde manhã até à noite».

BARTLEBYANA:

A) Bartleby é uma crítica à "fuga à civilização" de Thoreau;
B) Bartleby é um auto-retrato de Melville como escritor falhado;

C) Bartleby é a "Letra Encarnada" de Nathaniel Hawthorne;
D) Bartleby é uma parábola da vida de um artista no mundo de Wall Street;
E) Bartleby é um caso psicopatológico raro;
F) Bartleby é uma crítica à sociedade capitalista;
G) Bartleby é um precursor de Camus, a figura de um rebelde contra um mundo absurdo;
H) Bartleby é um símbolo imperfeito do nihilismo;
I) Bartleby é uma ironia póstuma de Schopenhauer;
J) Bartleby é um novo Cristo, a verdadeira encarnação da fraternidade entre os homens;
K) Bartleby é o messias sonhado por Orígenes;
L) Bartleby é o apóstolo Bartolomeu, o patrono dos inocentes;
M) Bartleby é um exilado político que fala todas as línguas da terra;
N) Bartleby é não se sabe bem ao certo o quê.

1. - A fórmula

A história do escrivão Bartleby, de Herman Melville, pode talvez ser resumida como se segue: um advogado de Wall Street (ao qual, por motivos que adiante se tornarão explícitos, chamaremos advogado-patrão), recém promovido a *Master in Chancery* do Estado de Nova Iorque, resolveu, dado o inesperado avolumar de trabalho que a promoção lhe trouxe, acrescentar um terceiro aos dois copistas do foro ou escrivães que para ele trabalhavam. O nome deste último é Bartleby e é apresentado ao leitor como sendo um homem «plácido, asseado, inspirando piedade e respeito».

Escrevendo silenciosa e mecanicamente, Bartleby alinhava signos dia e noite. Copiando e recopiando palavras, à luz do sol como à luz da vela, Bartleby é tão-somente um

escrivão como tantos outros. Até aqui, nada de extraordinário, portanto. Porém, algo de insólito sucede cada vez que Bartleby fala (facto raro) ou se vê na obrigação de falar ou responder (facto menos raro), melhor, algo de estranho acontece sempre que Bartleby, a instâncias de um qualquer pedido ou ordem do advogado-patrão, faz ressoar na atmosfera insípida e banal do escritório a sua rara, enigmática e a-gramatical fórmula: «*I would prefer not to*» (veremos como uma boa parte das peripécias da narrativa, bem como o seu alucinante, violento e literal carácter cómico, resultam, quase sempre, da indistinção entre pedido e ordem, uma indistinção da qual o advogado-patrão - pese embora toda a sua cortesia e profundo sentido de humanidade e piedade, ou, precisamente, por causa deles - jamais se consegue dar conta, a qual, todavia, de modo indelével e firme, se lhe insinua progressivamente na alma como a fonte gangrenosa de um sofrimento e de uma dilaceração interior que, aos poucos, o vão enlouquecendo).

A fórmula de Bartleby que, ao findar num abrupto (I would prefer) *not to*, deixa indeterminado aquilo que recusa, apesar de sintacticamente correcta, introduz na linguagem uma estranha e perturbante anomalia, tanto mais que sendo murmurada numa voz suave e paciente e num paradoxal timbre átono, de modo firme embora, não deixa de soar como uma irrefutabilidade quase mágica. E se dizemos mágica, é porque é ao narrar-se a si mesma - como se da repetição de uma potência de indeterminação se tratasse - que metamorfoseia toda a história das possibilidades de metamorfose da linguagem ao mesmo tempo que demonstra exemplarmente a sua própria potência de metamorfose, introduzindo assim a mediatez da fuga na imediatidade da palavra de ordem. É, pois, neste sentido, que se pode afirmar que a fórmula de Bartleby é uma *performance*. Uma *performance* cujo traço mais vigoroso assenta na sua enorme

capacidade de contágio[7], como se de um mecanismo de infecção viral se tratasse[8].

Para dar conta da materialidade epidémica da fórmula e do modo como esta desarticula e mina toda a lógica dos pressupostos inerentes aos actos de fala, permitimo-nos citar uma passagem relativamente longa, mas que faz justiça, quanto a nós, ao seu carácter performativo. Depois de por várias vezes ter tentado, sem êxito, pôr Bartleby a dizer algo sobre si mesmo, o advogado-patrão suplica a Bartleby que

---

[7] - Num dos poucos estudos filosóficos consagrados a Bartleby, e reportando-se precisamente ao efeito infectante e ciclónico da fórmula, afirma Gilles Deleuze: «Não há qualquer dúvida, a fórmula é arrasadora, devastadora, e nada deixa subsistir atrás de si. O que em primeiro lugar se nota é o seu carácter contagioso: Bartleby "torce a língua" dos outros. (...) A fórmula germina e prolifera. A cada ocorrência é o estupor que irrompe em torno de Bartleby, como se se tivesse ouvido o Indizível ou o Irrebatível. E é ainda o silêncio de Bartleby, como se este tivesse dito tudo e esgotado de repente a linguagem. A cada ocorrência fica-se com a impressão de que a loucura aumenta: não 'particularmente' a de Bartleby, mas a loucura em torno dele, e, em especial, a do advogado que se entrega a estranhas propostas e a condutas mais estranhas ainda.» Cf. Deleuze, G., "Bartleby, ou la formule", in *Critique et Clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993, p. 91.

[8] - Com uma paranóica idiossincrasia, Willliam Burroughs foi um dos autores contemporâneos que mais desenvolveu e explorou a analogia do Verbo como vírus. A sua técnica do *cut-up*, visando provocar o acidente da espontaneidade no interior da ordenação sintáctico-teleológica das linguagens, aí está para o demonstrar. Por outro lado, a crença de que determinados signos e que determinadas combinações de sintagmas podem causar doenças e desordens mentais irreversíveis é partilhada em domínios aparentemente tão díspares quanto o são os da psicolinguística, da pragmática e da magia. Neste sentido, a fórmula de Bartleby pode ser vista como a intromissão de um *cut-up* no interior de um agenciamento de palavras de ordem. De Burroughs, veja-se "Feedback de Watergate para o Jardim do Éden", in *A revolução electrónica*, Editora Vega, Colecção Passagens, Lisboa, 1994, pp. 19-38. No âmbito da magia, consulte-se a excelente e injustamente ignorada obra de Eliphas Levi, *História da Magia*.

este, ao menos, lhe prometa que dentro de um ou de dois dias começará a ser um pouco razoável:

> «– Prometa, Bartleby.
> - Presentemente preferia não ser um pouco razoável – foi a sua desconcertante resposta.
> Naquele momento abriu-se a porta de comunicação e o Tenazes (Nippers) aproximou-se. Dava a impressão de ter passado uma noite de insónias, resultantes de indigestão, mais violenta do que o habitual. Entreouvira as palavras finais de Bartleby.
> - *Prefere não*, hein? – Gritou o Tenazes. – Eu dava-lhe o *preferir*, se fosse comigo, senhor! – dirigindo-se a mim. – Eu dava-lhe o *preferir*; eu dava as preferências a esse 'mula' casmurro! Posso saber, senhor, o que ele *prefere* não fazer agora?
> Bartleby nem pestanejou.
> - Sr. Tenazes – repliquei -, por agora preferia que se retirasse.
> De certa maneira, adquirira, havia pouco, o costume de usar sem querer a palavra *preferir*, em todas as circunstâncias, por vezes nada a propósito.
> Eu tremia ao pensar que o contacto com o escrivão já afectara deveras a minha integridade mental. E que ulterior e profunda aberração não poderia ainda produzir? Esta cisma foi de certa eficácia para me decidir a adoptar medidas sumárias.
> Quando o Tenazes, muito mal humorado e impertinente, saiu, o Peru (Turkey) aproximou-se afável e solícito.
> - Com o devido respeito, senhor – disse ele -, pus-me a pensar ontem em Bartleby e parece-me que, se ele preferisse beber um quarto de boa cerveja todos os dias, isso contribuiria imenso para ele se corrigir e habilitava-o a conferir o trabalho.
> - Também você já emprega essa palavra – exclamei um pouco excitado.
> - Com o devido respeito, senhor, a que palavra se refere? – inquiriu o Peru, introduzindo-se respeitosamente no

reduzido espaço atrás do biombo, o que deu motivo a que eu empurrasse o escrivão. – Que palavra, senhor?

- Preferia que me deixassem aqui sozinho – declarou Bartleby, ofendido com aquele tumulto no seu retiro.

- Eis a palavra, Peru! – exclamei. – É aquela!

- Oh! *Preferir*? Oh, sim, é deveras singular. Eu nunca faço uso dela. Mas, senhor, como eu ia dizendo, se ele preferisse...

- Peru – interrompi -, faça o favor de se retirar.

- Oh, decerto, senhor, se prefere, retiro-me.

Quando ele abria a porta para sair, o Tenazes, sentado à secretária, entrevendo-me, perguntou se eu preferia determinado documento copiado em papel azul ou branco. Pelo menos não acentuou astuciosamente o verbo *preferir*. Estava provado que lhe rolara da língua sem querer. Cogitei na premência de me desembaraçar de um homem demente que, de certo modo, já virara as línguas, se não as cabeças, a mim e aos empregados. No entanto, achei sensato não o despedir naquela altura» (*Bartleby*, pp. 25-37).

Enumeremos agora as principais ocorrências da fórmula bem como a variabilidade das circunstâncias que ao longo da narrativa a acompanham. A primeira, dá-se quando o advogado-patrão chama Bartleby para com ele proceder à conferência de um pequeno documento. Pela primeira vez, ouve-se a voz singularmente firme e branda de Bartleby: «- *I would prefer not to*» (preferia não o fazer); a segunda, quando o advogado-patrão o chama para com ele conferir as cópias do próprio Bartleby. Desta vez, o advogado-patrão sente-se completamente desarmado, desconcertado e aturdido, sobretudo quando, depois de o ter procurado persuadir da necessidade de cumprir seu dever, replicando-lhe que todo o copista é moralmente obrigado a examinar a sua cópia, escuta, de novo, o, para ele, absolutamente incompreensível «- I *would prefer not to*»; a terceira, quando o advogado-patrão lhe propõe uma conferência conjunta de documentos; a quarta, quando o advogado-patrão, «consumido com a ideia

de uma nova rebeldia», lhe ordena que vá, num instante, ao Correio; a quinta, quando o advogado-patrão o manda ao aposento vizinho para que chame imediatamente ao seu gabinete o seu colega Nipppers (Peru)[9]; a sexta, quando, numa manhã de domingo, o advogado-patrão procura entrar no escritório e se dá conta de que, dormindo Bartleby ali, este *prefere não* o deixar entrar; a sétima, quando o advogado-patrão, fazendo questão de pôr no seu aspecto exterior toda a extrema delicadeza de maneiras de que se sente capaz, lhe pede para se aproximar (no escritório, Bartleby ocupa um recanto por detrás de um alto biombo verde, de modo que, estando longe da vista, jamais se encontra fora do alcance da voz do advogado-patrão), informando-o previamente de que não tenciona pedir-lhe que faça qualquer coisa que Bartleby prefira não fazer, mas *apenas* falar-lhe; a oitava (que representa uma radicalização da fórmula, já que desta

---

[9] - Depois de fazer uma sumária apresentação de si próprio, de aludir ao seu estatuto no meio onde se move e de enunciar a sua reputação («Todos quantos me conhecem, me consideram um homem eminentemente "seguro"»), e, com ela, os seus propósitos, o advogado-patrão – que se auto-apresenta como a indicação de cena que o ponto faz da máscara de Bartleby ao próprio personagem Bartleby – passa em revista os caracteres dos seus empregados: dois copistas, Turkey (Peru) e Nippers (Tenazes), e ainda Ginger Nut, Bolo de (Gengibre), este último um jovem de onze anos, simultaneamente um encarregado de limpeza, um paquete e um aspirante a juiz idiota. Diga-se que todas as apresentações prévias e a esquematização das relações entre os outros personagens, servem o propósito explícito da narrativa em apresentar Bartleby como o «testemunho de uma natureza primeira», como o personagem inimitável e o personagem que não imita, como a figura crística do *original*, como aquele que não tem nada de geral e que, não obstante, não é particular, como aquele que leva a linguagem ao limite do silêncio e da música, aquele que, como diria Robert Musil, possui a incumbência de mostrar a «acção paralela».

Sobre o aspecto messiânico e soteriológico do personagem Bartleby, veja-se, de Jacques Rancière, "Deleuze, Bartleby et la formule littéraire", in *La chair des mots,* Paris, Galilée, 1998, pp. 179-203.

vez a sua enunciação não só recusa o que Bartleby prefere não fazer, como torna também doravante impossível o que ele fazia – copiar -, o que supostamente ainda preferia fazer), quando Bartleby decide não escrever mais e o advogado-patrão se vê na obrigação de o despedir; a nona, quando o advogado-patrão procura, por todos os meios ao seu alcance, expulsá-lo do escritório e Bartleby lhe diz: « - Preferia *não* o deixar»; a décima, quando Bartleby, depois de ter sido expulso do escritório e encontrando-se sentado no corrimão, ouve nas palavras enfurecidas do advogado-patrão outras tantas propostas de ocupação a que Bartleby responde ... *preferindo não* (fazer cópias para outrem; ser escrevente num armazém de mercadorias; ser fiscal de balcão; empregar-se como caixeiro-viajante; trabalhar, como secretário, acompanhando, pela Europa, algum jovem filho de boas famílias).

Examinemos, de seguida, do ponto de vista das suas implicações ao nível da enunciação, a fórmula «*I would prefer not to*». A primeira impressão com que se fica é a de que a fórmula não é nem uma afirmação nem uma negação, não aceitando mas também não recusando, procurando a todo o custo manter-se numa zona de indeterminação entre o preferível e o não-preferido (sendo que o preferível seria, neste caso, não ter que *preferir não* qualquer coisa), procurando, portanto, situar-se numa zona de indiscernibilidade entre o sim e o não, numa espécie de heterototopia que tende para a afasia, como se o carácter anafórico do *to* que a conclui suspendesse a possibilidade de toda a referência e particularidade (*I would prefer not to prefer not to*). Todas as coisas a que Bartleby se nega, todas as coisas que Bartleby declina, são coisas que, na verdade, não pode fazer – justamente porque não é um particular, porque não é ninguém em particular. Não que seja melhor (preferível) não o fazer, apenas não é possível fazê-lo (a ironia reside aqui em preferir o necessário ao impossível). Por outro lado, como sugere Deleuze, declinando, por sua vez, a derradeira frase da *Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche, «Bartleby

preferiria nada a algo: não uma vontade de nada, mas o crescimento de um nada de vontade»[10].

Giorgio Agamben, um dos poucos filósofos a comentar a narrativa de Melville, reatando a leitura de Avicena do livro *Theta* da *Metafísica* de Aristóteles e retomando a construção de uma imagem da potência do pensamento não como *tabula rasa* (o momento em que o pensamento em potência passa ao acto de intelecção é aqui comparado a uma tábua coberta por uma fina camada de cera onde nada está escrito), mas como *rasura tabulae* (falar da *rasura tabulae* seria enunciar a própria condição e forma da potência, ao passo que a referência a *tabula rasa* pressuporia um fazer *como se* nada estivesse pensado antes da actualização da potência), refere-se justamente a Bartleby como o caso do escriba que deixou de escrever, o caso extremo do nada como uma pura e absoluta potência, quer como potência de ser e de fazer, quer, sobretudo, como potência de não ser e de não fazer (potência passiva, *adynamia*)[11].

---

10 - Cf. Deleuze, G., "Bartleby, ou la formule", in *Critique et Clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993, p. 92.

11 - «Qual a relação que Aristóteles institui entre a potência e o acto, entre a *dynamis* e a *energueia*? O essencial dessa relação depende do modo como é pensada a existência e a autonomia da potência. Em Aristóteles, de facto, se por um lado a potência precede o acto e o condiciona, por outro, parece estar totalmente subordinada a ele. Contra os megáricos, que (tal como os políticos de hoje querem reduzir todo o poder constituinte ao poder constituído) afirmam que a potência existe só no acto (*energê monon dynasthai*), Aristóteles tem o cuidado de insistir na existência autónoma da potência, no facto para ele evidente de que o tocador de cítara mantém intacta a sua potência de tocar cítara mesmo quando não toca, e o arquitecto mantém a sua potência de construir mesmo quando não constrói. O que ele pretende pensar no livro *Theta* da *Metafísica* não é, noutras palavras, a potência como mera possibilidade lógica, mas os modos efectivos da sua existência. Por isso, para que a potência não desapareça imediatamente no acto mas tenha uma consistência própria, é preciso também que ela possa *não* passar ao acto, que seja *potência de não* (fazer ou ser), ou, como diz Aristóteles, que ela seja também

impotência (*adynamia*). Aristóteles enuncia com determinação este princípio – que é, num certo sentido, o eixo sobre o qual roda a sua teoria da *dynamis* – numa fórmula lapidar: «A cada potência corresponde num mesmo sujeito, uma mesma impotência» (*tou autou kai tata to auto pasa dynamis adynamia*) (*Met*., 1046 a, 32). Ou ainda, mais explicitamente: «O que tem o poder de ser tanto pode ser como não ser, já que a sua potência é a de ser ou de não ser» (*Met*., 1050 b, 10).
A potência que existe é precisamente esta potência que pode não passar ao acto (Avicena – nisto fiel à intenção aristotélica – chama-lhe «potência perfeita» e exemplifica-a na figura de um escriba no momento em que não escreve). Ela mantém-se em relação com o acto na forma da sua suspensão, *pode* o acto, podendo não realizá-lo, pode *soberanamente* a sua própria impotência. Mas como pensar, nesta perspectiva, a passagem ao acto? Se toda a potência (de ser ou fazer), é também, originariamente, potência de não (ser ou fazer), como será possível a realização de um acto? A resposta de Aristóteles está contida numa definição que constitui uma das provas mais agudas do seu génio filosófico e que, como tal, foi muitas vezes mal compreendida: «É potente uma coisa para a qual, na passagem ao acto para a qual se diz que ela tem a potência, nada será que não possa também não ser» (*Met*., 1047 a, 25-26). As últimas três palavras da definição (*ouden estai adynaton*) não significam, segundo a leitura comum que torna a definição completamente trivial, «nada haverá de impossível» (ou melhor: é possível o que não é impossível); elas confirmam antes a condição sob a qual a potência, que tanto pode ser como não ser, se pode realizar. O potente pode passar ao acto só no ponto em que renuncia à sua potência de não ser (a sua *adynamia*). Esta renúncia da impotência não significa a sua destruição, mas é, pelo contrário, o modo de ela se cumprir, o movimento reflexivo da potência para se dar a si própria. Numa passagem do *De Anima* (417 b, 2-16), em que exprime talvez da maneira mais acabada a natureza da potência perfeita, Aristóteles descreve a passagem ao acto (no caso das *technai* e dos saberes humanos, que é o mesmo que está no centro do livro *Theta* da *Metafísica*), não como uma alteração ou uma destruição da potência no acto, mas como algo que consiste em a potência se conservar e em «dar-se a si própria»: «‘Sofrer’ não é um termo simples; num sentido, é uma certa destruição pelo princípio contrário; noutro é a conservação (*sôteria*, a salvação) do que é em potência por parte do que é em acto e semelhante a ele [...] Pois quem possui a ciência (em potência) torna-se contemplador em acto, e isto ou não é uma alteração – uma vez que temos aqui um dom a si mesmo e ao acto (*epidosis eis heauto*) – ou é uma alteração de outra espécie.» Cf. Agamben, G., *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*, Editorial presença, Lisboa, 1998, pp. 50-52.

Com esta singular aplicação da *dynamis* e da *enérgeia* aristotélicas, pretende Agamben mostrar como a fórmula de Bartleby, permanecendo e subsistindo no abismo da possibilidade, resiste obstinadamente ao enclausuramento a que a nossa tradição ética submeteu o problema da potência, quer fazendo coincidir a potência com *o que se quer* (a vontade), quer fazendo equivaler a potência *ao que se deve* (a necessidade)[12].

Não obstante a agambeniana determinação ontológica da contingência – no caso, a fórmula de Bartleby - como um ser que pode ser e não ser ao mesmo tempo, por aqui escapando a potência às condições de verdade e ao princípio de contradição, o essencial da fórmula de Bartleby parece dever-se antes ao modo como ela afecta os pressupostos implícitos (Ducrot) dos *speech acts* (actos de fala), fazendo variar (melhor seria dizer gaguejar) o que a pragmática linguística chama o performativo e o constativo[13].

Com efeito, se é verdade que só se *faz dizendo*-"*o*" (performativo) porque já *se faz ao dizer* (ilocutório), a possibilidade da distinção da esfera do performativo da esfera, mais vasta, do ilocutório, implica, desde logo, três consequên-

---

[12] - Cf. Agamben, G., *Bartleby ou la creation*, Circé, 1995, e ainda "Bartleby", in *A comunidade que vem*, Editorial Presença, Lisboa, 1993, pp. 33-35.

[13] - É este um dos aspectos da posição de Gilles Deleuze no ensaio atrás mencionado quando destaca o que ele apelida de funcionamento a-gramatical da fórmula: «A fórmula I PREFER NOT TO (...) cava uma zona de indeterminação que faz com que as palavras já não se distingam, produz um vazio na linguagem. Mas desarticula também todos os actos de fala, de acordo com os quais um patrão pode ordenar <commander>, um amigo benevolente fazer perguntas, um homem de fé prometer. (...) A fórmula 'desconecta' as palavras e as coisas, as palavras e as acções, mas também os actos e as palavras. Em conformidade com a vocação absoluta de Bartleby, *ser um homem sem referências*, aquele que se mostra e desaparece, sem referência a si mesmo nem a outra coisa, a fórmula separa <coup> a linguagem de qualquer referência» (*Idem*, *Ibidem,* p. 95).

cias: 1) A impossibilidade de conceber a linguagem como um código (uma vez que o código é a condição que torna possível uma explicação) e a impossibilidade de conceber a fala como uma comunicação de uma informação: sempre que se ordena, interroga, promete, afirma, não se informa alguém de uma ordem, de uma dúvida, de um compromisso, de uma asserção, antes se efectuam esses actos específicos, necessariamente implícitos; 2) Um primado da pragmática sobre a semântica, a sintaxe e a fonemática, na medida em que aquela se torna o pressuposto e a condição de possibilidade destas; 3) Sendo o sentido e a sintaxe da língua apenas definíveis por relação aos actos de fala que aquela pressupõe, torna-se impossível manter a distinção língua-fala, uma vez que a fala já não se pode definir pela simples utilização individual e extrínseca de uma significação primeira ou pela aplicação variável de uma sintaxe prévia.

Em suma, é o performativo que se explica pelo ilocutório e não o contrário, e é o ilocutório que constitui os pressupostos implícitos da enunciação, considerando-se estes, de um ponto de vista "jurídico", "polémico" ou "político", como *agenciamentos colectivos de enunciação*[14].

Neste sentido, a fórmula de Bartleby mostra as duas formas possíveis de tratar uma língua: ora se tratam as variáveis de modo a extrair delas constantes e relações constantes (modo maior), ora se dispõem essas variáveis em estado de variação contínua (modo menor). Se são as constantes que estão submetidas às variáveis, e não o inverso, podemos dizer que Constante não se opõe a Variável, sendo antes um tratamento da variável que se opõe a um outro, o da variação contínua. Deste modo, o «*I would prefer not to*» de Bartleby apresenta-se como uma variação contínua concreta da variável-

---

[14] - Cf. Deleuze, G., e Guattari, F., "4. 20 Novembre 1923 - Postulats de la linguistique", in *Mille Plateaux – capitalisme et schizophrénie*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 95- 139.

palavra de ordem, como uma forma de resistência contra aquilo a que um autor como Elias Canetti chama «enantiomorfose»[15], regime paranóico do funcionamento da palavra de ordem, o qual, legislando e actuando incessantemente por meio de constantes (desmascaramento), proíbe ou limita consideravelmente a metamorfose espontânea e descontrolada (fuga).

Com efeito, a fórmula de Bartleby está intrinsecamente ligada à *potência de fuga* que a linguagem necessariamente desenvolve quando cerceada pela ordem, pela sentença de morte inscrita em toda a palavra de ordem (e se o advogado-patrão sucumbe, desamparado, estupefacto e afónico diante das respostas de Bartleby, isso deve-se ao facto de não poder compreender a sua própria cortesia, boa-fé, lisura de intenções e mesmo caridade e piedade, como outros tantos actos falhados decorrentes da *domesticação da ordem* – dos efeitos de sociabilização que, sob a forma do *suborno*, a suspensão da sentença de morte inerente à primitiva ordem biológica de fuga, comporta). Para além disso, a fórmula está ainda directamente relacionada com um certa interrogatorialidade imanente à linguagem, com o seu complexo jogo de perguntas e de respostas, de sins e de nãos, de omissões e de talvezes.

2. - A palavra de ordem

Desenvolveremos seguidamente estes dois últimos pontos, socorrendo-nos do pensamento de Elias Canetti. De acordo com este autor, a ordem é mais antiga do que a fala. A prová-lo estaria o facto de o adestramento dos animais – que não conhecem uma língua, pelo menos na acepção científica com que é usual defini-la - assentar na transmissão

[15] - Cf. Canetti, E., *Massa e Poder*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995, pp. 377-379.

de ordens breves e claras por meio das quais aprendem a conhecer as exigências da vontade do domador.

Antes, porém, de procedermos à análise das duas componentes da ordem – *morte* e *fuga* – e à explicitação da inquisitorialidade intrínseca à linguagem, permitir-nos-emos transcrever na íntegra aquilo a que Canetti, na sua obra *Massa e poder*, chama «*A expectativa da ordem nos peregrinos de Arafat*». Julgamos que a eloquência da passagem dispensa comentários:

> «O momento mais importante durante a peregrinação a Meca, o seu verdadeiro ápice, é o *wukuf* ou a “paragem de Arafat” – a estação antes de Alá - distante algumas horas de Meca. Uma gigantesca massa de peregrinos – às vezes de 600 mil ou 700 mil pessoas – aloja-se num vale cercado de colinas escalvadas e empurra-se rumo ao “Monte da Misericórdia”, bem ao centro. Um pregador posta-se lá no alto, no local onde outrora se posicionou o profeta, e profere um sermão solene.
>
> A massa responde-lhe exclamando: “*Labbeika ya rabbi, labbeika*! Esperamos as tuas ordens, Senhor; esperamos as tuas ordens!”. Tal exclamação é repetida incessantemente ao longo do dia e intensificada até ao delírio. Então, numa espécie de medo súbito da massa – chamado *ifadha* ou “rio” -, fogem todos juntos, como se estivessem possuídos, indo-se de Arafat até á próxima paragem, Mozdalifa, onde passam a noite, e dali, na manhã seguinte, até Mina. Correm todos numa terrível confusão, empurram-se, pisam-se uns aos outros, de modo que essa corrida custa, geralmente, a vida a vários peregrinos. Uma vez em Mina, uma enorme quantidade de animais é abatida e oferecida em sacrifício; a sua carne é imediatamente consumida em comum. O chão fica empapado de sangue e cobre-se de restos.
>
> A estação de Arafat é o momento no qual a *expectativa das ordens* atinge na massa de fiéis a sua máxima intensidade. A fórmula, mil vezes repetida com concisão, “Esperamos as tuas ordens, Senhor; esperamos as tuas

ordens!", expressa-o claramente. O Islão, a *submissão*, está aqui reduzido ao seu mais simples denominador: um estado em que os homens não pensam em mais nada senão nas ordens do Senhor, invocando-as com toda a sua força. Para o medo súbito que então, a um sinal, tem lugar, conduzindo a uma fuga em massa sem igual, há uma explicação concludente: o antigo carácter da ordem, a *ordem de fuga*, irrompe, sem que, no entanto, os fiéis sejam capazes de saber por que é que é assim. A intensidade da sua expectativa enquanto massa intensifica ao máximo o efeito da ordem divina, até que esta se converte naquilo que toda a ordem originariamente era: uma ordem de fuga. A ordem de Deus põe os homens em fuga. A continuação dessa fuga no dia seguinte, depois de passarem a noite em Mozdalifa, demonstra que o efeito daquela ordem ainda não se esgotou.

Segundo a concepção islâmica, é a ordem directa (imediata) de Deus que traz a morte aos homens. A essa morte, procuram os peregrinos escapar, mas retransmitem-na aos animais que, em Mina – o ponto final da sua fuga – são sacrificados. Os animais morrem, aqui, em vez dos homens, uma substituição conhecida por muitas religiões: basta lembrar o sacrifício de Abraão. Deste modo, os homens escapam ao banho de sangue que Deus concebera para eles próprios. Entregaram-se à Sua ordem de tal maneira que, mesmo tendo fugido d'Ele, não O privaram do sangue: finalmente, o solo ensopa-se do sangue dos animais abatidos em massa.

Não há nenhum outro costume religioso que ilustre de forma tão contundente a verdadeira natureza da ordem quanto a estação de Arafat, o *wukuf*, e a subsequente fuga em massa, a *ifadha*. No islamismo, no qual o mandamento religioso conserva ainda muito da imediatidade da própria ordem, a expectativa da ordem e a ordem em si, apresentam-se em toda a sua pureza no *wukuf* e na *ifadha*»[16].

---

[16] - Cf. Canetti, E., *Massa e Poder*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995, pp. 314-315.

No carácter primitivo da ordem – na *ordem biológica de fuga* – e, por extensão, em toda a forma de ordem, desencadeia-se uma acção que, dotada de uma direcção nítida definida, não admite qualquer resistência: a ordem é sempre concisa e clara e de nada adianta discuti-la, explicá-la, colocá-la em dúvida ou pô-la em causa. É assim que as coisas se passam, por exemplo, com um *comunicado*, qualquer que seja o seu teor e algumas vezes mesmo qualquer que seja a sua proveniência; seja um comunicado da polícia ou um comunicado do governo, o que melhor os caracteriza é a indiferença e o desprezo relativamente aos indicadores de veracidade ou de credibilidade com os quais e pelos quais poderiam eventualmente ser confrontados e afectados. Conta, portanto, apenas aquilo que é para acatar, para reter, numa palavra, para obedecer. O resto, o resto é ... conversa! Parafraseando Pessoa, poderíamos dizer da ordem que ela é ao mesmo tempo uma intuição central nítida resolvida e uma intuição estratégica nítida desdobrada.

No caso de Bartleby, e tendo em conta a sua «resistência passiva», podemos verificar como esta «potência passiva» incute no advogado-patrão o estigma do aguilhão: «A passividade de Bartleby irritava-me às vezes. Sentia-me extraordinariamente aguilhoado a combatê-lo numa próxima oposição, a provocar alguma colérica faísca da parte dele, refutável do meu lado»[17].

É próprio da ordem apresentar-se como uma *sentença de morte* que obriga aquele a quem se dirige a uma *fuga*. E é por isso que a ordem é, num sentido amplo e concreto, um mandamento, e, como tal, perceptível e actualizável simultaneamente como lei e linguagem. A singularidade da fuga de Bartleby, que a sua fórmula glorifica, está em ter conseguido prolongar o instante de metamorfose – confundindo e paralisando o movimento predatório da palavra de

[17] - Cf. Melville, H., *Bartleby*, pp. 28-29.

ordem –, logrando assim cavar na língua uma espécie de língua estrangeira e dividindo, desse modo, a ordem contra si própria.

Diferentemente de outras formas de acção, a acção executada sob uma ordem é apreendida e vivida como um acontecimento súbito e inesperado, como uma imposição maquínica vinculante, como algo que sendo inquietantemente estranho <*Unheimlich*> e, como tal, pairante e espectral, provém de um constrangedor e poderoso *de fora*[18].

À estranheza da força que subjuga aquele que cumpre uma ordem chama Canetti o *impulso*, impulso este que obriga o receptor da ordem a cumpri-la numa integral submissão à letra do veredicto que a actualiza. Só assim se lhe garante verdade e eficácia. E um veredicto só é verdadeiramente um veredicto se a palavra de ordem é cumprida com uma segurança sinistra, ignorando tanto a clemência quanto a prudência e fazendo da *velocidade* a *sua* paixão (aqui se revela o seu aspecto técnico – a arma, de que o *raio* pode ser *a* imagem, é a velocidade).

Ora, todo o veredicto serve fundamentalmente para condenar à morte, mas serve igualmente de caução à sua execução. Por outras palavras, não há morte sem palavras de ordem e, ponto importante, todas as palavras de ordem são anónimas, são palavras de ordem de todos contra todos

---

[18] - Do ponto de vista de uma concepçãp pragmática da linguagem, uma tal *exterioridade* da ordem (deslocalização) parece dever-se a uma incoincidência topológica entre as fontes da ordem e os valores que a variação contínua das variáveis *frequência* (significação da informação) e *ressonância* (subjectivação da comunicação) assumem na *redundância* da palavra de ordem. Incoincidência, portanto, entre representação e expressão. Acrescente-se que a condição *anónima* da enunciação da ordem é a manifestação desta exterioridade.
Para o que vimos expondo, consulte-se, de Elias Canetti, *Massa e Poder*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995. De particular interesse para os nossos propósitos, são os capítulos “A Ordem” e “A Metamorfose”, respectivamente pp. 303 -333 e 337-384.

dispostas num determinado movimento de uma *massa de fuga* (o *bellum omnium contra omnes* de Thomas Hobbes é, aqui, um *analogon* aceitável, desde que o estado de natureza a que se refere coincida com o *anonimato* da fonte de autoridade da própria norma, no caso, da língua como um sistema homogéneo de referências).

Uma vez mais, a glória de Bartleby está em ter entendido que uma distribuição desigual da capacidade de percepção faz parte do poder da ordem. Neste sentido, Bartleby percebe o que os pedidos (ordens) do advogado-patrão abrigam, mas não lhe permite que este, por sua vez, possa capturar o que ele próprio abriga. Mesmo falando, mesmo formulando, ele tem que ser o que mais cala, aquele que sem chegar a calar tende, no entanto, para a gaguez e para a mudez. Prodígio, portanto, o de Bartleby ao captar a distinção artificial que separa aquele que ordena daquele a quem cabe obedecer, pois que é isso que permite o apriorismo que postula que não falam a mesma língua. Nesta situação, a manutenção da ficção de acordo com a qual não existe entendimento exterior aos pólos da ordem (mandar e obedecer) é mantida a todo o custo: trata-se de assegurar a divisão dos locutores de uma língua numa espécie de ficção monomaníaca e positiva de Babel. É por isso que, tal como os que, na esfera das suas funções, possuem voz de comando, se fazem silentes, também as pessoas se acostumam a esperar dos silentes, quando estes finalmente falam, manifestações que são como puras ordens expressas. De novo, o murmúrio antecipa a redundância e se confunde com ela. Assim parece também suceder com Bartleby: na intensa expectativa com que o advogado-patrão aguarda por uma palavra de Bartleby confirma-se o quanto a sua fórmula goza da faculdade de tudo pôr às avessas, fazendo do interior da linguagem um exterior seleccionado e do exterior do murmúrio um interior projectado: «Na verdade, era em especial a sua surpreendente brandura que não só me

desarmava como me tornava cobarde. Pois considero de certo modo indigno de um verdadeiro homem consentir placidamente que o seu empregado assalariado lhe dê ordens e o mande embora dos seus próprios domínios»[19].

Numa narrativa de Kafka, e como se se tratasse de uma questão de pormenor, um pai responde a um filho: «– Querias dizer isso mais cedo (‘- Com que então andaste a espiar-me?’)? Agora é tarde de mais. – Depois, mais alto: - Sabes agora <u>o que houve fora de ti</u>! Até aqui só sabias de ti mesmo! No fundo eras uma criança inocente, mas, mais fundo ainda, um ser diabólico. E é por isso, fica sabendo, que eu te condeno, neste instante, a morreres afogado»[20].

Continuando com Canetti, para além do *impulso*, toda a ordem é composta por um *aguilhão*. E apesar de a ordem nunca se esgotar no seu cumprimento (os seus arquivos seriam inapagáveis), o *aguilhão* é a forma da ordem cumprida e o «corpo estranho» que se introduz no corpo daquele que a executa: a sua cicatriz. É, pois, fácil de observar que, permanecendo o aguilhão naquele que executa a ordem, e levando-o, acto contínuo, a reproduzi-la, a palavra de ordem possa vir a constituir um exemplar “arquivo da instrução” na nossa infinita “biblioteca de veredictos”.

Quando, por exemplo, se dá o caso de uma mesma ordem ser transmitida e repetida por diversas fontes, quando isso sucede com frequência e sucessivamente, o aguilhão tende a perder a sua forma originária e a desenvolver-se até se transformar num monstro. Nestas circunstâncias, que confi-

---

[19] - Cf. Melville, H., *Bartleby*, p. 32.

[20] - Os sublinhados são nossos. Cf. Kafka, F., “O Veredicto”, in *O Covil*, Europa-América, 1987, p. 90. Registe-se que quer nos *Diários*, quer sobretudo em *Carta ao Pai*, Kafka desenvolve a questão do aguilhão e da dissolução e inversão do aguilhão imanente às palavras de ordem como uma inaudita *doutrina cabalística da ordem* paralela talvez ao que os anglo-saxónicos viriam depois a chamar *spech acts*, actos de fala.

guram o seu efectivo exercício (sempre que a "exorcização" do aguilhão, exige uma nova palavra de ordem e torna, por isso mesmo, a sua transmissão cada vez mais redundante e performativa), podemos dizer que o rancor é o seu atributo: *ordem cumprida = aguilhão encravado*. Veremos adiante algumas consequências.

Como facilmente se adivinha, a riqueza dos conceitos de Canetti está em com eles poder ser pensável a renovação de uma concepção pragmática da linguagem entendida como emissão, recepção e transmissão de *palavras de ordem*, por oposição a um postulado linguístico que repetidamente nos propõe uma suposta natureza *informativa* e *comunicativa* da linguagem[21].

Com efeito, quer às instruções dadas pela educadora quando interroga um aluno na escola, quer à forma dos comunicados da polícia e do governo, pode chamar-se *palavras de ordem*.

---

[21] - Em "4. 20 Novembre 1923 - Postulats de la linguistique", in *Mille Plateaux – capitalisme et schizophrénie*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 95- 139, Gilles Deleuze e Félix Guattari, confrontando a teoria dos *speech acts* de Austin e a teoria dos *pressupostos implícitos* ou *não discursivos* de Oswald Ducrot e apoiando-se na *doutrina dos incorporais* dos estóicos, exploram uma concepção da linguagem como *agenciamento de palavras de ordem*: «A unidade elementar da linguagem – o enunciado –, é a palavra de ordem. (...) Quando se pergunta qual a faculdade própria da palavra de ordem, deve reconhecer-se-lhe características estranhas. Uma espécie de instantaneidade na emissão, na percepção e na transmissão de palavras de ordem; uma grande variabilidade e uma potência de esquecimento que faz com que nos sintamos inocentes diante das palavras de ordem que seguimos, depois abandonámos, para acolher outras; uma capacidade propriamente ideal ou fantasmática na apreensão das transformações incorporais; uma aptidão para captar a linguagem numa espécie de imenso discurso indirecto. Faculdade do ponto no teatro e de quem o escuta, faculdade da canção que coloca sempre uma ária em uma ária numa relação de redundância, faculdade mediúnica na verdade, glossolálica e xenoglóssica» (*Ibidem*, pp. 95 e 107-108, respectivamente).

Dando razão a Oswald Spengler, quando este notou que as formas primitivas do falar não são nem o enunciado de um juízo nem a expressão de um sentimento, mas «o comando, o testemunho de obediência ou de concordância, a asserção, a pergunta, a afirmação ou a negação»[22], pode Canetti observar o quanto o "Pronto?", o "Sim", o "Vamos", o "Às ordens" indicam que a linguagem não existe para se ser acreditado ou sequer compreendido, mas para transmitir palavras de ordem, as quais, procurando fazer-se obedecer e cumprir, formam cicatrizes nos corpos dos locutores, mais propriamente, os *quistos* da ordem.

Uma vez aqui chegados, podemos agora verificar até que ponto aquilo que até ao momento temos vindo a chamar a fórmula de Bartleby é, em si mesma, e nos efeitos perlocutórios que liberta, uma inversão da palavra de ordem. Na verdade, a condição de possibilidade de libertação do aguilhão e do «duro cristal do rancor» a ele ínsito passa sempre por uma retransmissão de uma imagem oculta e idêntica à da ordem recebida. O que significa que é necessário retirar a flecha do corpo e arremessá-la de novo de modo a que possa atingir um outro alvo. Neste sentido, pode, sem dúvida, dizer-se que toda a semiótica (e, dentro dela, particularmente, a pragmática) não é mais do que uma disciplina e arte militares procurando ensinar recrutas a efectuar um bom emprego dos aguilhões armazenados das ordens. Aliás, o mecanismo das promoções, no interior das instituições militares, funciona como um autêntico exemplo do estado constante da expectativa da ordem e dos seus efeitos. Por isso, e ao contrário do que uma versão mais romântica possa eventualmente sugerir, a inversão da palavra de ordem de Bartleby e o modo como essa inversão

---

[22] - Cf. Spengler, O., "O segundo estádio: linguagem e empreendimento", in *O Homem e a Técnica,* Guimarães Editores, Lisboa, 1993, p. 78.

é expressa num determinado enunciado (a fórmula: «*I would prefer not to*»), estão longe de poderem configurar aquilo que, à falta de melhor expressão, poderíamos ironicamente chamar uma objecção de consciência linguística.

Dito isto, é relativamente pacífico sustentar a tese de que a unidade de uma língua, antes mesmo de ser científica, é política, e política num sentido eminente, decisivo. A prova está em que os diversos modelos científicos por meio dos quais a língua se torna num objecto de estudo são outras tantas funções que recobrem articulações concretas de ordens: uma qualquer regra gramatical é um marcador de poder muito antes de ser um marcador sintáctico.

3. - O interrogatório e o silêncio

Vejamos agora como, quer a fórmula de Bartleby, quer a noção de palavra de ordem com que procurámos explicitá-la, se integram no problema mais vasto do dispositivo inquisitorial da linguagem, com a respectiva estrutura dual da pergunta e da resposta.

Ao, de acordo com Deleuze e Guattari, considerarmos a linguagem não como uma significação abstracta da informação ou como uma subjectivação abstracta da comunicação, mas antes como uma faculdade concreta que consiste em emitir, receber e transmitir palavras de ordem enquanto comandos que imperativamente são dados à vida, não podemos ignorar a função política que se expressa no complexo jogo das perguntas e das respostas.

Com efeito, toda a pergunta é uma intromissão, toda a pergunta actua como uma faca que procura, à medida que avança, cindir, separar, até atingir o poder máximo de corte que se traduz na disjunção da resposta: *ou* sim, *ou* não (*tertium non datur*). Facilmente se percebe este mecanismo em função da resistência que as crianças de tenra idade opõem a perguntas do tipo: «Gostas mais da tua mãe <u>*ou*</u> do teu pai?

Queres uma maça *ou* uma laranja?» Regra geral, a criança não cinde, não decide. No fundo ela quer a maça *e* quer a laranja; gosta da mãe *e* gosta do pai. Assim, todo aquele que momentaneamente ocupe o lugar de inquiridor, transforma-se numa espécie muito particular de cirurgião: ao provocar deliberadamente a dor em certos pontos do corpo a dissecar da vítima, fá-lo, porém, com o intuito de atenuar a vigilância sobre outros para sobre eles poder actuar quando e sempre que a ocasião o exija. Nesta situação, o maior perigo provem da obrigatoriedade da concisão na resposta. Era supostamente assim que Sócrates – que a si próprio se intitulava "moscardo" e "parteira" e ao qual, segundo um testemunho de Platão, alguém alcunhou de "arraia-eléctrica", um peixe que paralisa e torna todos os outros dormentes ao seu simples contacto – "encurralava" os sofistas. Deste modo, toda a pergunta é palavra de ordem: «A resposta! A resposta ou a morte!», é o que escutamos por todo o lado.

Também a ligação da fórmula e do ritual do interrogatório à palavra de ordem é particularmente visível na forma do *registo policial*: a primeira pergunta que se faz oficialmente a um homem diz respeito ao seu nome; a segunda, ao seu domicílio. Estão já aqui implícitas as duas perguntas mais antigas que existem: as que têm por objecto a identidade e o lugar. A seguir, seguem-se as perguntas pela profissão, pela idade, pelo estado civil, pela nacionalidade. Junta-se-lhes uma fotografia e uma assinatura e aí temos o bilhete de identidade.

Ora, foi justamente a esta inquisitorialidade da palavra de ordem que Bartleby procurou resistir com o seu célebre «*I would prefer not to*». Sob o pressuposto de que o valor de uma acção deriva inteiramente do valor dos seus efeitos, e à sua maneira passiva, Bartleby procurava duplicar a resposta para dividir a palavra de ordem contra si própria. No entanto, com a sua ou com qualquer outra "fórmula", ocorre sempre o mesmo: corta-se a palavra de ordem pelo

meio de modo tal que no intervalo criado pela fuga – e toda a “fórmula” é uma *potência de fuga* e um intervalo *na* ordem – a resposta passe a ser, ela própria, a figura de duas linhas de fuga, em vez de ser determinada pelo linear sentido teleológico da fuga inerente à resposta já compreendida na pergunta, impossibilitando, deste modo, qualquer metamorfose. Assim, à resposta que já está implicitamente dada na pergunta, procurar-se-á responder com perguntas que digam respeito a outras respostas. Dito de outro modo, o *ou ... ou* da resposta já incluída na pergunta deve ser confrontado com o *e ... e* de perguntas que pertençam a uma outra resposta.

Como o notam Deleuze e Guattari: «Na palavra de ordem, a vida deve responder à resposta da morte, não fugindo a ela, mas fazendo com que a fuga actue e crie. Sob as palavras de ordem há senhas. Palavras que seriam como que de passagem, componentes de passagem, enquanto as palavras de ordem marcam paragens, composições estratificadas, organizadas. A mesma coisa, a mesma palavra, tem sem dúvida esta dupla natureza: é preciso extrair uma da outra – transformar as composições de ordem em componentes de passagens»[23].

Algumas palavras finais sobre o modo de existência do silêncio no funcionamento da palavra de ordem: na medida em que se assemelha ao segredo, o silêncio diante de uma pergunta atinge o seu ponto de maior densidade quando o que nele possa haver de perigoso é colocado acima do seu conteúdo. O calar apresenta-se então como uma forma extrema de defesa, cujas vantagens e desvantagens talvez se anulem reciprocamente. É essa a principal razão porque se torna tão difícil avaliar-lhe os efeitos – que nunca são silenciosos.

---

[23] - Cf. Deleuze G., e Guattari, F., “4. 20 Novembre 1923 - Postulats de la linguistique”, in *Mille Plateaux – capitalisme et schizophrénie*, Gallimard, Paris, 1980, p. 139.

Na medida em que uma resposta aprisiona sempre aquele que a deu e que, por isso mesmo, jamais o abandona, aquele que silencia aparenta resistir, continuando, porém, o *murmúrio* a hiperbolizar a voz ausente. Todavia, a uma tal resistência não deixam de lhe ser impostos limites precisos e toda a "fórmula" é composta por um determinado bloqueio que exprime o limiar além do qual a metamorfose se torna impossível. E um dos possíveis limites reside no facto de que aquele que cala não poder deixar de dar a impressão de ser mais perigoso do que de facto o é. É esse o motivo porque faz parte do regime paranóico de funcionamento da palavra de ordem pressupor nele sempre algo mais do que aquilo que cala. Não devemos, portanto, esquecer que a inquisição penosa e a tortura aparecem logo e sempre que um silêncio obstinado lhes faça frente:«Relembrava agora todos os enigmas que notara no homem. Ocorreu-me que apenas falava para responder»[24], sussurra, a determinado momento, para com os seus botões, o advogado-patrão.

Por último, uma pequena análise à resposta que diz sim e à resposta que diz não na respectiva relação ao calar e ao silenciar. O que significa, afinal, "consentir"? Tomemos, como motivo de reflexão, o desdobramento de um enunciado de Thomas Hobbes que aparece em "Como os homens agem uns sobre a mente dos outros, pela linguagem" correspondente ao capítulo 13 da obra *A Natureza Humana*. Aí se afirma o seguinte: «Tanto mais que, quem fala a uma outra pessoa, tenciona com isso entender o que diz. Se lhe fala numa linguagem que aquele que ouve não entende, ou usa alguma palavra num sentido diverso do que acredita ser o sentido daquele que ouve, tenciona também fazer com que este não entenda o que diz; o que é uma contradição de si mesmo. Portanto, é sempre de se supor que, quem não tenciona enganar, permita a interpretação privada da sua linguagem àquele a quem esta é endereçada.

[24] - Cf. Melville, H., *Bartleby*, p. 33.

O silêncio naqueles que pensam será assim tomado como um sinal de consentimento; pois, requerendo-se tão pouco trabalho para dizer NÃO, presume-se que, neste caso, quem não o diz, consente»[25].

Com esta última frase, estamos, tudo o parece indicar, diante de um enunciado equivalente ao provérbio português «Quem cala consente». Porém, talvez as coisas não se passem exactamente assim. Talvez que a *potência de fuga* perante a poder máximo de corte de uma pergunta (cisão entre o sim e o não) assuma aqui contornos específicos e inesperadas idiossincrasias, em conformidade, aliás, com os constrangimentos próprios ao idioma em que é expressa (entre outros problemas, estaríamos aqui na presença de todas as aporias inerentes à tradução).

Vejamos então: aparentemente, quem não consente, diz o Não. Por conseguinte, quem não diz o NÃO, consente. Admitamos, para já, que existem duas grandes classes de calares: uma que pertenceria a um cálculo de razões, outra que diria respeito, de modo prosaico e simples, ao medo. Parece, pois, que dizer o Não é não consentir, não ter medo de não consentir. Haveria, portanto, quem não dissesse o NÃO, não por medo, mas por saber que não pode ser de outro modo (ordem das razões). Mas haveria, igualmente, aqueles a quem se *co-move* (num sentido aristotélico, simultaneamente físico, que imprimiria um movimento ascensional a um corpo, mudando-lhe a trajectória, e retórico, que procuraria extrair de um assunto o grau de persuasão máximo que ele comporta) – os que não dizem o NÃO simultaneamente por medo e por um cálculo de razões. Aparentemente, ambos consentem, se consentir continuar a ser não dizer o NÃO. Mas vejamos: que garantias, para não dizer o NÃO nos oferecem as razões? Poucas, incertas, quase

---

[25] - Cf. Hobbes, T., *A Natureza Humana*, I.N.C.M., Lisboa, 1983, p. 154.

nenhumas. Assim, os que não dizem o NÃO porque sabem que não pode ser de outro modo, não o dizem por medo de não saber. Parece, afinal, que todos não dizem o NÃO por medo.

Mas, e de quem silencia? Dir-se-á que diz SIM? E se sim, SIM a quê? Ora, parece que no provérbio português «Quem cala consente», se pressupõe que calar é silenciar o SIM, e que não calar é não silenciar o NÃO. O pressuposto implícito (Ducrot) parece ser o seguinte: o SIM prescinde da fala, do "consentimento", ao passo que o NÃO não prescinde da palavra, antes a exige. Portanto, admitindo que «É a falar que a gente se entende», como diz um outro provérbio português, entendemo-nos dizendo o NÃO uns aos outros, não consentindo, portanto, e desentendemo-nos, consentindo, silenciando o SIM.

Ora, parece relativamente claro que, para Thomas Hobbes, a reserva do entendimento está no sinal claro para o SIM, enquanto que não dizer o NÃO, não sendo um sinal claro do calar, é, por isso mesmo, um "consentimento". Enquanto na língua inglesa silenciar seria uma forma certeira de resguardar o SIM, e não calar seria expor o NÃO, no provérbio português «Quem cala consente», silenciar seria proteger o NÃO, e não calar seria mostrar o Sim. Seria, pois, toda uma diferença política entre a necessidade de discrição e do segredo e o luxo da indiscrição e da publicidade. Assim se revelaria este nosso hábito de falar aos berros sempre que, "reunidos" nos procuramos fazer entender, e estaria também igualmente justificado essoutro lusitano provérbio que diz que «Quando um burro fala o outro baixa as orelhas».

Em todo o caso, uma possível distinção entre calar e silenciar permanece aqui ainda muito imperfeita. No caso da fórmula de Bartleby, «*I would prefer not to*», parece que estamos perante um NÃO, que não sendo propriamente o contrário de um SIM, é um NÃO que, dada a fórmula em

que é enunciado, parece recusar todo o compromisso, introduzindo na resposta toda a potencial reserva de perguntas que digam respeito a outras respostas, dividindo desse modo a palavra de ordem contra si mesma na precisa medida em que se revela capaz de opor uma espécie de *habeas corpus* à sentença de morte suspensa que justifica o aguilhão da ordem[26].

No fim da narrativa de Melville, o advogado-patrão permite-se, discretamente, sugerir uma interpretação do enigma de Bartleby que lhe havia chegado aos ouvidos imediatamente após a morte do escrivão. Com a reserva - retoricamente decisiva porém - de a enunciar como um simples boato. Segundo um tal rumor, Bartleby fora outrora um empregado subalterno da Repartição das Cartas Extraviadas («*Dead Letters Office*»). Referindo-se, num tom piedoso, ao seu antigo ofício, o advogado-patrão exprime-se como se segue: «Elas (as cartas) são anualmente queimadas às carradas. Por vezes, o pálido amanuense retira um anel do papel dobrado: o dedo que o pretendia, desfaz-se, talvez, em pó, no túmulo; uma nota do banco enviada com a mais solícita caridade: - aquele a quem ela socorreria, nem torna a comer nem a passar fome; perdão para os que morreram desesperados; esperança para os que sucumbiram inesperadamente; boas-novas para os que morreram sufocados por irremediáveis calamidades. Com mensagens de vida, estas cartas corriam para a morte. Ah, Bartleby! Ah, humanidade!»[27].

---

[26] - «O sistema das ordens é universalmente reconhecido. Mais marcadamente apresenta-se nos exércitos, mas muitas outras esferas da vida civilizada foram tomadas e matizadas pela ordem. A morte como ameaça é a moeda do poder. Fácil é aí empilhar moeda sobre moeda, acumulando enormes capitais. Quem deseja lidar com o poder tem de encarar a ordem sem receio e encontrar os meios de capazes de roubá-la ao seu aguilhão». Cf. Canetti, E., *Massa e Poder*, p. 470.

[27] - Cf. Melville, H., *Bartleby*, p. 51.

Assim se sugerem, com uma fatalidade irrecusável, todo um conjunto de sucessos felizes que poderiam ter ocorrido mas que não chegaram a acontecer. Eis, pois, a sina de Bartleby: ele é a paradoxal figura daquilo que pode nascer do que ainda não é renascendo do que não chegou a ser, figura originária e messiânica por excelência e manifestação elegíaca de uma violenta interrupção; mas ele é também a imagem de uma potência que não chega a passar ao acto (imagem-imagem), pura contingência, não necessariamente uma potência triste, mas uma *potência de não* (ser e fazer), *adynamia*[28]. E é ainda um personagem que Ovídio não chegou a inventar: o *inocente* que encarna o modo de determinação cibernética da *potência de fuga* da metamorfose. Da metamorfose *da* linguagem. Da metamorfose *na* linguagem.

[28] - Cf. Agamben, G., *Bartleby ou la création*, Circé, Paris, 1995, pp. 56-84.

DA POTÊNCIA DA LINGUAGEM À LIBERTAÇÃO DA SUBJECTIVIDADE

Gil Baptista Ferreira*

«*Age de tal maneira que os anjos tenham alguma coisa que fazer*»
Walter Benjamin,
carta a G. Scholem de 14 de Abril de 1938

Introdução

É num poema do *Livro das Imagens* (1902) que Rainier Maria Rilke diz que os anjos têm bocas cansadas e almas claras, e que lhes passa pelos sonhos a saudade (do pecado) original; nas palavras de Rilke, «só quando desdobram as asas é que despertam qualquer vento». Um súbito e improvável vento, que faz esvoaçar «as folhas do escuro *Livro do Princípio.*»[1] Dito noutros termos: ocorrerá em tal momento a decisiva experiência que, qual reflexo violento de um movimento primeiro, quem quer que a tenha feito, a diz tão difícil de representar. Um tarefa árdua, tanto pelo recurso necessário ao manto de palavras tecido pela convenção, como pela perseguição da quimera de, num ponto – ainda que - ínfimo, tocar os limites da linguagem. E então ser possível afirmar como Pessoa no *Livro do Desassossego*: «terei falado em absoluto, fotograficamente, fora da chateza, da norma, e da quotidianidade. Não terei falado: terei dito.»[2] Eis o verdadeiro poder da linguagem: «Quem nunca alcan-

---

* - Universidade Católica Portuguesa (Centro Regional das Beiras).

[1] - Rilke, Rainier Maria, *Poemas, As Elegias a Duíno e Sonetos a Orfeu*, Porto, O Oiro do Dia, 1983, págs. 76-77.

[2] - Pessoa, Fernando, «O Livro do Desassossego de Bernardo Soares» in *Obras X*, Lisboa, Promoclube, s/d, pág. 23.

çou, como num sonho, esta substância lenhosa da língua, a que os antigos chamavam *silva* (floresta), ainda que se cale, está prisioneiro das representações.»[3]

A consciência da crise da linguagem – que mereceria ser considerada na estreita relação desta última com a experiência e com o espírito – foi assumida com veemência por uma certa reflexão crítica da cultura moderna, operada sobretudo a partir do início do passado século. Por um lado, sentia-se a necessidade de a linguagem atingir um estatuto de objectividade que lhe permitisse configurar-se de modo inequívoco com o próprio mundo: e é esta pretensão que explica a verdadeira euforia analítica que, atentando na linguagem com rigor científico, em última instância a afastaria do sujeito, no sentido da sua objectivação.

Inversamente, verifica-se uma silenciosa libertação de uma outra realidade anónima, em que a experiência de uma linguagem resulta de que quanto mais a linguagem se torna vivida, pessoal, singular e única, obedecendo às suas leis essenciais (materialidades, afectos, tensões, ritmos), tanto mais começa ela verdadeiramente a existir. Algo que tem a ver com o poder do sujeito enquanto tal e com a sua própria comunicabilidade: uma lógica entregue apenas ao próprio pensamento, e que resulta grandemente do modo como cada ser humano vive em comum o que tem em comum com os outros, enquanto exercício repetido e inacabado.

A apaixonante reflexão sobre a linguagem então levada a cabo (de Herbert Mead a Benjamin, Adorno, Celan, ou mais tarde Agamben) pode caracterizar-se, nas suas linhas essenciais, como uma sucessão de tentativas de resposta a um certo *esvaziamento* de verdade e de sentido da cultura contemporânea. Uma cultura que comporta algumas características conhecidas da actual cultura dos media, a qual, à primeira vista, se apresenta na vida de cada um de nós

[3] - Agamben, Giorgio, *Ideia da Prosa*, Lisboa, Cotovia, 1999, pág. 29.

como soma de momentos singularmente vividos. Donde a questão será, pois, a de procurar o sentido que sustenta tal acumulação de vivências, ultrapassando então qualquer repetitiva horizontalidade do somatório de instantes, iguais na diferença: isto porque, para além da necessária conformação objectivamente determinada, testemunho daquele que a moldou, em cada forma singular da língua residem ainda as respectivas possibilidades, «a sua incomensurabilidade e exclusiva infinidade»,[4] tal como a caracterizava Benjamin.

Neste contexto, e no plano de uma teorização da linguagem, as esperanças que persistem terão muito a ver com uma metáfora que o checo Milan Kundera recupera da leitura de outro checo, Franz Kafka: há momentos que são «como janelas que fugitivamente se abrem para uma paisagem situada longe do processo de K.». Janelas que dão para a paisagem de Tolstoi: «para o mundo onde as personagens, mesmo nos momentos cruéis, conservam uma liberdade de decisão que dá à vida essa feliz incalculabilidade que é fonte de poesia.»[5] Obstinadamente, tratar-se-á de articular a subjectividade de um K. que, em momento de privação extrema de liberdade, olha ainda a rapariga frágil que lentamente enche o cântaro, desviando-se da lei instituída e entrando no mundo livre. E será nesse súbito instante que o anjo de Rilke erguerá as asas; então, num imprevisto fulgor, se vislumbrará a palavra escrita no escuro *Livro do Princípio*.

O ofício da singularidade

Paul Celan, o poeta judeu de língua alemã nascido na então romena província da Bucovina, falava numa carta a Hans Bender da cumplicidade original que existe entre o

---

4 - Benjamin, Walter, «Sobre a Linguagem em Geral», in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992, pág. 180.

5 - Kundera, Milan, *Os Testamentos Traídos*, Porto, ASA, 1994, pág. 206.

poeta e a palavra. Uma cumplicidade hermeneuticamente central e que, num outro plano, pode ser estabelecida de igual modo entre vida e linguagem. Com facilidade e despreocupação, nos tempos de Celan tal cumplicidade era designada como *ofício* (uma designação com reservas: «permita-me esta redução do pensamento e da experiência», acrescentava Celan).[6] Em certa medida, este é o terreno de algumas das mais regulares discussões de uma certa tradição, para a qual a linguagem se funda, antes de tudo, no confronto com a incontornável realidade. E que é sem dúvida a posição de fundo que Celan refere, ainda na mesma carta, ao vincar a materialidade existente: «Ofício – é coisa das mãos.»[7] Sob a simplicidade (e o aparente lugar-comum) desta frase, emerge, necessário, um *tour de force* que nos convoca, a partir de pensadores como Benjamin ou Gadamer, para o estatuto do homem enquanto gestualidade pura (para algo que tem muito a ver com a relação entre gesto e espírito que encontramos em Herbert Mead) ou, noutros termos, para o homem como ser-na-linguagem (como que para um pensar na linguagem gadameriano). E que torna clara uma outra proposição de Celan, na mesma carta: «Não vejo nenhuma diferença de princípio entre um aperto de mão e um poema».[8] Tal é a subtracção à experiência que a ambos, poema e aperto de mão, substancia em relação ao sistema, e que permite concebê-los ou organizá-los significativamente de cada maneira.

Contudo, afigura-se desde já como necessário o confronto com aquele outro pensador que (também ele) se deixou tentar pela vertigem da experiência extrema, pelo encanto do perigo corrido, enquanto diálogo em potência: referimo-nos a Walter Benjamin e (relação essencial) à emblemática

---

6 - Cfr. Celan, Paul, *Arte Poética, O Meridiano e outros textos*, Lisboa, Cotovia, 1996, pág. 66.

7 - *Ibidem.*

8 - *Ibidem.*

e admirável figura do narrador. Referimo-nos ainda à «narrativa, que durante muito tempo prosperou no círculo do trabalho manual (...), ela também, como que uma forma artesanal de comunicação»,[9] situada no mesmo plano que cada vaso artesanal, este igualmente a expressão necessária, irreprimível, tão definitiva quanto possível da singularidade. O que faz com que nos situemos ainda na linha do gesto, do registo indeterminado e flutuante traçado pelas mãos do narrador, fora do qual não existirá escrita verdadeira. Deste modo, somos remetidos para a figura do autor enquanto a garantia autorizada e omnipresente: é que «só mãos verdadeiras escrevem poemas verdadeiros.»[10] E assim, a narrativa é composta por palavras que imprimem uma ideia de fidelidade e de pureza singular, num essencial processo de individuação resultante do confronto com um outro (seja este quem for), à semelhança do «vaso de barro [que] traz as marcas da mão do oleiro que o moldou.»[11]

Na mesma linha desta reflexão, surgiria a inquietação de um não distante Theodor W. Adorno, neste contexto alargada à ideia de uma «linguagem não mutilada» das classes inferiores, não "domesticada" pela convenção: a *palavra livre*. «A linguagem do proletariado é ditada pela fome. O pobre mastiga as palavras para enganar a fome. (...) Ele ultraja o corpo da linguagem que lhe proibiram de amar, repetindo com uma força impotente o ultraje que a si mesmo foi infligido»[12] Ora, aqui reside o ponto essencial: se esta é uma linguagem que não atingirá a verdade, é no entanto uma linguagem que relaciona, ainda assim, com uma *verdade* que existe enquanto irredutível distância entre esta *verdade* e si própria, fruto da experiência que a gerou (e que, de certo

---

9 - Benjamin, Walter, «O Narrador», in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992, pág. 37.

10 - Celan, Paul, *Op. cit.*

11 - Benjamin, Walter, *Op. cit.*

12 - Adorno, Theodor, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1991, pág. 98.

modo, a torna verbalmente actualizadora). Nesse espaço, a linguagem funciona como *medium* entre a vida e o sujeito, entre o pensamento e a expressão, nos limites do dizível e suportável na linguagem: tal como o vaso de barro, vincado pelos traços únicos e irrepetíveis do autor, que "humanizam", é esta uma linguagem a que o poder efectivo do agir e do pensar humanos dá sentido, confere substância.[13]

Seria este mesmo o espaço que Rilke teria em mente, quando (num curioso paralelismo conceptual com o antes referido) confessava numa carta a Lou Andreas-Salomé: «Também eu, de uma maneira ou doutra, devo poder chegar a fazer coisas; não plásticas, mas escritas – produtos de um *ofício*. De uma maneira ou doutra, também eu devo distinguir o mais pequeno elemento, a célula da minha arte, o meio tangível, imaterial, capaz de tudo representar.»[14] Donde a questão central - algo que tem a ver com o conceito de medialidade, tal como o vimos no gesto e na palavra - desde logo dirigida ao necessário confronto: «Quem sabe se o *ofício* não estará na própria língua, numa mais acutilante consciência da sua vida e do seu querer íntimo, da sua evolução, do seu passado?»[15] De qualquer modo, a ideia a aproveitar será sempre a de que o espaço da linguagem e da comunicação tem de ser um espaço aberto, um campo livre de manobras, de interacção. Para além do discurso normal, na situação normal de comunicação, há um projecto de "ilimitação" permanente que complementa tal discurso. Um

---

[13] - Não pode, neste contexto, ser esquecida a proposta de Paul Ricoeur de uma dialéctica do evento e da significação: o discurso, ao contrário da língua, constitui evento, acontecimento sujeito ao tempo e, portanto, evanescente. E por isso a linguagem ser um *meinen*, um intentar, onde se procura compreender não o evento (transitório), mas a sua significação («o entrelaçamento do nome e do verbo») enquanto dura. Cfr. Ricoeur, Paul, *Teoria da Interpretação*, Porto, Porto Editora, 1995, págs. 60-64.

[14] - Rilke, Rainier Maria, *Querida Lou*, Sintra, Colares Editora, 1994.

[15] - *Ibidem*.

projecto onde não só o sujeito (tanto enquanto produtor como enquanto receptor de discursos) e a sua especificidade se definem, mas ainda onde o discurso inicia o seu próprio percurso, subtraindo-se a qualquer horizonte finito predefinido na direcção da autonomia semântica – onde começa a exegese.[16]

Contrafacção e vidas exemplares

A observação das anteriores particularidades (pensadas sobre formas sociais e culturais) como elementos omnipresentes em Kafka, por parte de Walter Benjamin, constituíra talvez o principal motivo da admiração que o ligava ao escritor de Praga. Numa carta a Scholem, de Junho de 1938, Benjamin caracteriza o mundo complementar de Kafka, mas sem deixar de o colocar em contraponto: «tantas vezes atravessado por anjos, é o exacto complemento da sua época, a qual se dispõe abolir [tal complemento] numa medida considerável aos habitantes desse mundo. (...) Kafka percebia o complemento, sem perceber o que circundava.»[17] Torna-se sugestivo verificar que o nosso século é atravessado por toda uma densa reflexão sobre o papel do indivíduo em termos de conhecimento e de comunicabilidade, num tempo sujeito a variáveis inéditas e profundas, e em que se modificaram de modo essencial relações e formas de experiência do sujeito. Procuremos pois caracterizar (embora sumariamente) esta época de que Kafka é complemento.

Segundo Celan, tudo deve passar por um traço essencial: é esta uma época em que o *fazer* mudou de lugar, em que é outro o modo de relacionamento com qualquer outra coisa, inanimada ou natural. «Como se fazem poemas?», inquire Celan. «Há anos atrás pude, por algum tempo, ver e, mais

---

[16] - Cfr. Ricoeur, Paul, *Op. cit.*, pág. 79.

[17] - Benjamin, Walter, *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1998, pág. 206.

tarde, a partir de uma certa distância observar atentamente como o 'fazer' se vai transformando, através da factura, em contra-facção.»[18] Há já aqui algo daquilo que havia sido descrito em termos de *indústrias da cultura,* a designação avançada por Adorno e Horkheimer, e em que mediante a submissão a um fim se concebe a produção cultural em domesticados traços. Uma produção que se sustenta da repetição massiva de conteúdos estereotipados, que a esfera da técnica suporta. Após a propalada transformação do mundo em indústria, os instrumentos (leia-se formas) adquirem autonomia sobre as mãos (que "moldavam" a composição do complemento de que falava Kafka). Por último (mas não de somenos importância), a linguagem transforma-se integralmente em pura comunicação, e as palavras, de «substanciais portadoras de significado», tornam-se «signos carentes de qualidade».[19] Nada é mais do que aquilo que parece ser, do que a forma visível que ostenta e nenhuma dimensão simbólica expressa qualquer complemento singular; a dimensão do indivíduo e da sua subjectividade, neste sentido, é submersa pelas relações mecânicas entre indivíduos (distintas das relações humanas), de que o resultado final seria o da multidão solitária e alienada.[20]

Em 1930, Kracaeur diagnosticava a existência de uma «cultura dos empregados», dominada pela superestrutura institucional e psicológica que, nessa época, constituía a ideologia universal de uma sociedade que mal se conhecia a si mesma. Fiel à clareza, é uma cultura que ingenuamente adopta uma «noção pervertida da linguagem quotidiana». À medida que as instituições se tornavam mais obscuras, exigir-se-ia a maior transparência possível por parte dos cidadãos.

[18] - Celan, Paul, *Op. cit.*., págs. 66-67.

[19] - Adorno, Theodor e Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1994, pág. 209.

[20] - Cfr. Riesman, David *et al.*, *A Multidão Solitária*, São Paulo, Perspectiva, 1971.

A este propósito, Adorno referia-se ao providencial e corrente recurso à «expressão vaga [que] permite àquele que a entende imaginar aproximadamente o que lhe convém e que, de qualquer modo, ele pensava já»[21]; sem conflitos, sem dúvidas, "informativa", em acordo com os padrões de inteligibilidade constituídos. E por isso o recurso ao que, num outro escrito, Adorno designaria por 'jargão', um termo que aqui assume importância dupla. Primeiro, ele é o elemento central de uma linguagem que se acomoda, pela síntese; depois, a sua mediatização funciona como a caricatura do natural: «O jargão não conhece qualquer comunidade primária ou secundária, nem mesmo qualquer partido. (...) manifesta uma apetência pelo universal em virtude de uma particularidade, retirada ela mesma do plano do universal, da sua origem burguesa: o tom regulamentar da escolha parece vindo da própria pessoa.»[22]

Numa língua deste tipo encontravam unidade e confirmação as classes emergentes progressivamente desde o início do século, as mesmas a que Álvaro de Campos se referia na *Ode Triunfal*, aquela gente «que está abaixo de todos os sistemas morais, / Para quem nenhuma religião foi feita, / Nenhuma arte criada, / Nenhuma política destinada para eles!».[23] Tratava-se de seres desenraizados, com um objectivo central: ultrapassar a maldição da sua solidão, aproximar-se do idílico ideal da vida exemplar, fazer parte da tão desejada "única grande família", a instituição, e viver a glorificação do mundo tal como ele é.

Foi neste contexto que Max Horkheimer sustentou a tese do declínio do indivíduo, segundo a qual, na essência, o sujeito individual da razão tenderia a tornar-se um *ego*

---

21 - Adorno, Theodor, *Op. cit..*, pág. 98.

22 - Adorno, Theodor, *Jargon de l'Authenticité*, Paris, Payot, 1989, pág. 53.

23 - Pessoa, Fernando, *Obra Poética*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1990, págs. 309-310.

ratificado, cativo de um presente evanescente e esquecido do exercício das funções intelectuais pelas quais seria capaz de transcender a sua situação efectiva na realidade:[24] em termos comunicativos, seria o clássico e já aqui referido prisioneiro das representações. Franz Kafka, num texto chamado *Esboço de Uma Autobiografia*, testemunhava a mesma perspectiva da sistemática degradação e desvalorização do pensamento individual: «Tanto quanto eu descobri, quer na escola, quer em casa, trabalhava-se no sentido de confundir o individualismo. Através disto, facilitava-se o trabalho de educação, mas também se facilitava a vida à criança, embora esta tivesse primeiro que experimentar a dor que a coacção provoca. Por exemplo, nunca se poderá fazer compreender a um rapaz, que está, à noite, a meio de uma história interessante, através de uma argumentação a ele limitada, que tem de interromper a leitura e ir dormir. (...) Isto era o meu individualismo. Reprimiam-no apagando o gás e deixando-me sem luz; como explicação diziam: vão todos dormir, por isso tu também tens que ir.»[25] E o ideal seria a obediência passiva e apática, sem pôr em causa as normas de pensamento ou a argumentação instituída.

Por isso mesmo, a mais importante vantagem do *jargão* é funcionar como certificado de boa reputação, ou seja, é ele que permite ser o "homem entre os homens". Dizia Adorno: «é naqueles que ostentam o *jargão* que nos podemos fiar; [por isso] usamos o *jargão* à lapela, no lugar da insígnia do partido, precavendo uma situação difícil. A sua pura sonoridade cai gota a gota da positividade.»[26] Seria também, provavelmente, este mesmo contacto humano e a aceitação social o desejo expresso pelas solitárias persona-

---

[24] - Cfr. Horkheimer, Max, *Éclipse de la Raison*, Paris, Payot, 1974, pág. 149

[25] - Kafka, Franz, *Os Aeroplanos em Brescia e outros textos*, Lisboa, Livros do Brasil, 1988, págs. 155-156.

[26] - *Ibid.*, pág. 54.

gens de Kafka, como Kundera o observa no agrimensor K., a personagem principal do romance *O Castelo*. No entanto, «para o conseguir [ser aceite socialmente], terá de pagar caro: terá de renunciar à sua solidão. E é esse o seu inferno: nunca está só, os dois ajudantes enviados pelo castelo seguem-no sempre. Assistem ao seu primeiro acto de amor com Frieda, sentados por cima dos amantes no balcão do café e, desde essa altura, nunca mais abandonam a cama deles. Não a maldição da solidão, mas sim da solidão violada, essa é que é a verdadeira obsessão de Kafka!»[27] Sob esta metáfora, e de acordo com a lógica global das teorias apresentadas, está implícita a expressão plena do totalitarismo que predominaria no conjunto da sociedade (sentimos desde logo a proximidade do *big brother* orwelliano), e com ela a recusa do sujeito e do respectivo imaginário, progressivamente, desde o seu recalcamento até à esteticização da realidade.

Convencionadas representações

Em termos de uma análise da linguagem e das suas possibilidades comunicativas, as reflexões anteriores insistem naquele monolinguísmo discursivo e eloquente, em que o sentido é articulado com desprendimento tácito e hábil da configuração. A partir daqui, e no limite, a palavra é esvaziada de todo o seu conteúdo semântico e tornada em fórmula oca e vã, a troco de uma vaga e efémera impressão de entendimento. Vale a pena considerarmos esse fragmento da *Minima Moralia*, intitulado curiosamente *Moral e estilo* (número 64), onde Adorno refere a grande questão da objectivação da linguagem. «Todo o escrivão se apercebe de que quanto mais se exprime com precisão, tanto mais o seu produto literário passa por obscuro, enquanto que se

[27] - Kundera, Milan, *A Arte do Romance*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991, pág. 132.

ele se abandonar a formulações soltas e irresponsáveis, logo se vê gratificado por uma certa compreensão.»[28] É este o sentido em que se sustenta a proposta da Teoria Crítica acerca da suposta regressão da razão no plano cultural (a que as *indústrias da cultura* dariam forma), que conduziria à sistemática degradação e desvalorização da linguagem e do pensamento individual.

Vêm a este propósito, uma vez mais, as reflexões de Kundera acerca de *O Castelo* de Kafka (muito embora pudesse ser qualquer outra a obra de Kafka escolhida). «O voo, longo e inebriante, da prosa de Kafka, vê-se na imagem tipográfica do texto que, muitas vezes, ao longo de páginas, não é mais do que um único parágrafo 'infinito' onde chegam a ficar encerradas longas passagens de diálogo. No manuscrito de Kafka, o terceiro capítulo divide-se em apenas dois longos parágrafos. Na edição de Brod há cinco. Na tradução de Vialatte, noventa. Na de Lortholary, noventa e cinco. Foi imposta em França aos romances de Kafka uma articulação que não é a deles: parágrafos muito mais numerosos, e por isso muito mais curtos, que simulam uma organização mais lógica, mais racional do texto, que o dramatizam, separando nitidamente todas as réplicas nos diálogos.»[29] Trata-se, em grande medida, de uma forma de comunicação elaborada expressamente para um público, e que, simplificada e esquematizada, se preocupa com a aproximação deste à obra. Curiosamente, à obra daquele que, no próprio testamento, rogava a respectiva destruição – de certa forma (profética) antecipando a sua reconfiguração sob a forma de produto cultural sem qualquer autonomia própria, respondendo

---

[28] - Adorno, Theodor, *Minima Moralia*, pág. 98.

[29] - Kundera, Milan, *Op. cit.*, pág. 108. Numa das edições disponíveis em português, a das Publicações Europa-América, o terceiro capítulo divide-se também em 95 parágrafos, não sendo contudo referida a fonte da tradução.

sobretudo às expectativas das audiências, reaccionariamente se conformando a padrões de inteligibilidade instituídos.

É num dos últimos textos de Kafka, num (naturalmente enigmático) conto chamado *A Construção* - que intencionalmente não foi incluído nos inventários para destruição elaborados pelo autor -, que ele se refere à subjectividade ameaçada: «De fora apenas se vê uma grande agulha que na realidade não conduz a parte nenhuma, já que com poucos passos se tropeça na roca. (...) sem dúvida que constitui uma audácia chamar a atenção com esta agulha para a possibilidade de que aqui exista algo digno de ser investigado. (...) Vivo pacificamente no mais profundo da minha casa, enquanto o inimigo se aproxima de forma sigilosa.»[30] A posição kafkiana é firme: a massificação da arte (ou do pensamento individual ou da linguagem), como condição da sua produção, equivaleria à sua degeneração, tanto ao nível da concepção ou criação (esta orientada) como ao nível da recepção (passiva, conformada).

Tratar-se-á, pois, de conceder representatividade às obras, que são condenadas ao esquecimento se não houver uma articulação entre os conteúdos e as formas, no célere (e deliberado) caminho do encadeamento mecânico, da clareza e da univocidade. O ponto de chegada seria o de um espaço pretensamente rigoroso, em que se procuraria mostrar (tautologicamente) que uma coisa é o que é. Ora, dizia Ricoeur como «o que importa compreender não é a situação inicial do discurso, mas o que aponta para um mundo possível, graças à referência não ostensiva do texto.»[31] Ao invés, limitando-nos às (homogeneizadas) formas de linguagem, acabamos por perder as diferenças que as distinguem (a capacidade de criar, de descentrar, de separar, e, por fim,

---

[30] - Kafka, Franz, «La Construcción» in *Cuentos Fantásticos*, Barcelona, Edicomunicación, 1999, págs. 196-197.

[31] - Ricoeur, Paul, *Op. cit.*, pág. 132.

de tender para o caos na tentativa de exprimir o inexprimível), beneficiando embora a *comunicação*.

É esta mesma questão um dos aspectos mais interessantes da análise das funções da linguagem humana levada a cabo por Walter Benjamin: a capacidade primordial da linguagem é *nomear* as coisas, e daí a dimensão mágica e sagrada que detém. E por isso a linguagem dever ser considerada como o espaço onde «o homem comunica [a Deus], pois, a sua própria essência espiritual (na medida em que é comunicável), *denominando* todas as coisas.»[32] E não dever ser, pelo contrário, encarada nos seus aspectos meramente comunicativos, onde é palavra finita e conhecimento determinado. Porém, e como Adorno bem notara, este considerar o objecto acima da comunicação no momento em que nos exprimimos, desperta a suspeição: tudo aquilo que é específico, em desacordo com esquemas preexistentes, tende a ser desconsiderado, e é entendido como condenável sintoma de excentricidade, via de confusão e não de *comunicação*.[33]

Poucos terão enunciado com tanta veemência (por palavras e trágicos actos) esta situação de conflito entre objecto e respectiva comunicação como o poeta Paul Celan. O percurso que seguiu foi dos mais radicais na depuração de todos os discursos, na linha de uma hermenêutica da fusão e anulação entre linguagem/existência, por vezes para além dos limites da mera comunicabilidade, bem nos limites do dizível/indizível. Por isso, também a sua obra passa pela conversa com o "*judeu Grande*" (a sombra de Adorno, num horizonte comum com outros motivos da tradição e da condição judaica); a sua obra, «não conversa, fala, e quem fala, não conversa com ninguém, fala porque ninguém o ouve, ninguém e Ninguém, e depois é ele que diz, ele e não a sua boca, e não a sua língua, ele e apenas ele diz:

[32] - Benjamin, Walter, «Sobre a linguagem em geral», pág. 181.
[33] - Cfr. Adorno, Theodor, *Minima Moralia*, pág. 98.

estás a ouvir?»[34] Em crescendo, o percurso de Celan é uma caminhada pelo desespero da existência, da experiência e da memória, que, em última análise, resultaria no apagamento da (inútil) palavra, quando «o poema mostra, e isso é indesmentível, uma forte tendência para o emudecimento.»[35]

Mas, ainda assim, na clareza densa e brilhante da palavra, residiria ainda a ínfima possibilidade de redenção. Como uma garrafa de água lançada ao mar, abandonada à esperança, «os poemas são um caminho: encaminham-se para um destino (...), para um lugar aberto, para um tu intocável...». Uma questão hermeneuticamente central, em que cada poema é um diálogo em potência, um leque fechado (para usarmos uma imagem de Benjamin) e que, a abrir-se, dirá sempre qualquer coisa de novo e de único. Giorgio Agamben, num prolongamento muito claro de Walter Benjamin, partilha da mesma fascinação pelo poder (e libertação) da linguagem. Que corresponderá a uma recusa da tagarelice, da mera conversação de que falava Celan; no silêncio ouvir-se-á ainda a linguagem da beleza essencial das coisas. Deste modo: «Um belo rosto é talvez o único lugar onde há verdadeiramente silêncio. Enquanto que o carácter deixa no rosto as marcas de palavras não ditas, de impressões não realizadas, enquanto que a face do animal parece estar a ponto de proferir palavras, a beleza humana abre o rosto ao silêncio. (...) Assim, o silêncio do rosto é a verdadeira morada do homem.»[36]

A linguagem como espaço de libertação

Na linha de uma estética da negatividade (que encontraria depois as formulações mais consistentes nos escritos de

---

[34] - Celan, Paul, *Op. cit.,* pág. 38.

[35] - *Ibid.*, pág. 56.

[36] - Agamben, Giorgio, *Op. cit..*, pág. 112.

Adorno), em 1902, Kafka escrevia a um amigo (Oskar Pollak) que «devíamos ler apenas livros que nos mordam e nos firam. Se o livro que estamos a ler não nos desperta violentamente como uma pancada na cabeça, para que havemos de nos dar ao trabalho de o ler?»[37] Donde, seria outra a condição reservada ao sujeito (que agisse enquanto tal), como Celan referiu, também ela remetendo para a ideia de libertação que nos vem acompanhando, também ela resultando na expansiva experiência do ser. O apelo à tarefa emancipadora do sujeito redundaria, pois, numa recusa de qualquer proposta que o demita enquanto tal, uma ameaça que Celan vislumbrava na convencionalidade da arte: «*Élargissez l'Art*! Esta nova questão, com a sua velha, nova inquietude, acerca-se de nós. Ampliar a arte? Não. Entra antes com a arte no que em ti próprio há de mais acanhado. E liberta-te.»[38].

Mas também Walter Benjamin havia definido os termos em que se processa o jogo quotidiano da proximidade e da distância, naquilo que ao lugar da experiência, das ideias e da linguagem diz respeito. De igual modo, é em torno de representações sensíveis, de gestos, palavras, instituições ou monumentos, que se agrupa aquilo que Benjamin entende como a *aura*: é precisamente a tais representações que corresponderá aquela experiência que, «como exercício, se deposita num objecto utilitário.»[39] Nesse ponto estreito tudo estaria contido, e dele que irromperia toda a realidade. Porém, com um sentido bem preciso: são objecto e sujeito que existem através de tal representação (*comunicam* ali as respectivas essências, numa gradação que termina em Deus, e nela o homem reconhece o incompreensível, nomeando-o), e não a representação a existir através deles (é a isto que chamava Benjamin a concepção burguesa de linguagem, que entendia

---

[37] - Kafka, Franz, citado por Manguel, Alberto, *Uma História da Leitura*, Lisboa, Presença, 1998, pág. 105.

[38] - Celan, Paul, *Op. cit.*, pág. 59.

[39] - Benjamin, Walter, *Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1998, pág. 161.

como pura construção humana, uma forma vazia e insustentável).

O objectivo de Benjamin é claro (embora tal adjectivo convoque sempre margens perigosas...). Alimentando um seu reconhecido «vício comentador», cada vez mais perverso, pretende realizar com a sua teoria da linguagem um conceito superior de experiência, de que a própria linguagem pode ser veículo privilegiado. Num ensaio significativamente intitulado *Os Quarenta e Nove Degraus*, Roberto Calasso cita palavras de uma carta de Benjamin a Max Rychner, de 1931, onde ele expõe quer os seus propósitos, quer as diferenças de perspectivas de natureza *comunicativa*: «Nunca pude estudar e pensar senão em sentido teológico, se assim posso dizer, ou seja, de acordo com a doutrina talmúdica dos quarenta e nove degraus de significado de cada passagem da *Tora*. Ora, a minha experiência diz-me que a mais gasta *platitude* marxista contém em si mais hierarquias de significado do que a actual profundidade burguesa, que tem sempre um significado, o da apologia»[40]

É a uma posição de individuação verbal que nos referimos, que actualiza e que anula o valor de uso (de objecto) a cada palavra, renunciando às suas qualidades práticas ou mercantis, situando-se muito para além dos limites da simples comunicabilidade. Uma posição que transfigura a palavra em coisa própria: adquire valor figurativo, mimético, e é amada pela «época, região, arte, dono anterior (...), todos esses detalhes [que] se somam para formar uma enciclopédia mágica, cuja quinta-essência é o seu destino»,[41] de modo semelhante a qualquer objecto coleccionado. Aliás, a relação que Benjamin nos oferece é tão clara como demonstrativa: de um modo semelhante ao do coleccionador, qualquer sujeito

---

[40] - Walter Benjamin, citado por Calasso, Roberto, *Os Quarenta e Nove Degraus*, Lisboa, Cotovia, 1998, pág. 54.

[41] - Benjamin, Walter, «Desempacotando a minha biblioteca», in *Obras Escolhidas II*, Brasília, Editora Brasiliense, 1987, pág. 228.

(que aja enquanto tal) é como que o intérprete de um destino; frente à linguagem, liberto de todo o servilismo estéril ou apego cego, o seu poder é «renovar o mundo velho».[42] Então, num vaso de barro, num poema ou numa palavra, aí se condensa uma experiência de concentração de energias (de potência significativa), que se liberta no decurso de cada projecto de percepção. Não de determinação absoluta, ou fruto de uma qualquer experiência imediata; antes perceptível numa relação oscilante e interminável. Porém, numa oscilação que deve levar em conta a interacção do Eu no Outro, como condição. Celan tinha consciência desta "condução gradativa" até àquele ponto em que a linguagem «não pode tornar-se palavra finita nem conhecimento»,[43] e tê-lo-á expresso em termos bem precisos: «Encontro qualquer coisa – como a linguagem – de imaterial, mas terreno, planetário, de forma circular, que regressa a si mesma depois de passar por ambos os pólos e – coisa divertida – cruzar os trópicos: encontro um Meridiano.»[44] Ora, na terminologia benjaminiana, «é esse o nome humano».[45]

Este percurso mostra-nos como não é a qualquer derrota que aqui se apela, mas antes que é uma libertação o verdadeiro poder da linguagem: libertação tanto de seres como de realidades, constituídas pela condição de possuírem a própria linguagem. Que nesse acto revela o seu verdadeiro poder: na linguagem (pelo nome) o homem alcança, por si só (e apenas por si só),[46] o verdadeiro conhecimento das coisas, que então irrompem, impulsionadas na nomeação. Uma vez

---

42 - *Ibid.,* pág. 229.

43 - Benjamin, Walter, «Sobre a Linguagem em Geral», pág. 187.

44 - Celan, Paul, *ibid.*, pág. 63.

45 - Benjamin, Walter, *ibid*.

46 - A percepção por Kafka da incontornabilidade da experiência individual como forma de conhecimento manifesta-se como uma constante nas suas personagens. A título ilustrativo, atente-se na célebre passagem de «Diante da Lei» (in *Cuentos Fantásticos*, pág. 140):

mais com o recurso à admirável prosa de Bernardo Soares, observamos como «na palavra se contém todo o mundo, em parte porque na palavra livre se contém toda a possibilidade de o dizer e pensar (...) há subtilezas convulsas em que um grande actor, o Verbo, transmuda ritmicamente em sua substância corpórea o mistério impalpável do Universo.»[47]

Também por isso a palavra *texto* equivaler a *tecido* para os romanos: pacientemente, vai-se tecendo sobre um pano de fundo. O que, indirectamente, viria a motivar a impaciência dos indiferentes tipógrafos da *Gallimard*, cada vez que o editor dava a reler as provas tipográficas a Marcel Proust. Muito embora sem qualquer errata, todo o espaço disponível nas margens do texto primitivo era depois ocupado por um texto novo, segundo no-lo conta Benjamin, um texto que se libertava do primeiro – não por qualquer relação de dependência mas pela relação ao mesmo nível, pela *interacção*. E daqui a feliz associação benjaminiana de Proust à paciente Penélope, também ela munida de reservas de esperança: aquela que, interminável, borda rememorando, aquela que constrói à noite a trama que cada dia desfaz, entrelaçando não qualquer cópia da vida mas antes libertando a recordação única dessa vida.[48]

Aqui se inscreve não um destino fragilizado pela objectivação prévia, clausurante e pragmática, mas antes uma

---

«Que queres saber agora? – pergunta o guardião – És insaciável.
- Todos se esforçam por chegar à Lei – diz o homem -; como é possível então que durante tantos anos ninguém mais que eu tenha pretendido entrar?
O guardião compreende que o homem está para morrer, e para que os seus desfalecidos sentidos percebam as suas palavras, diz junto ao ouvido com voz atordoadora:
- Ninguém o podia pretender porque esta entrada era só para ti. Agora vou fechá-la.»

47 - Pessoa, Fernando, «O Livro do Desassossego de Bernardo Soares», pág. 17.

48 - Benjamin, Walter, *Iluminaciones I*, 18-20.

dimensão do sujeito que traça (também no sentido físico do termo) a própria teia subtil sobre a experiência quotidiana. Nas palavras de Ricoeur, há um texto que «fala de um mundo possível e de um modo possível de alguém nele se orientar. As dimensões deste mundo são propriamente abertas e descortinadas pelo texto.»[49] Recoloca-se a questão do sentido em relação ao sistema linear, reificado e operativo (que funciona da forma mais eficaz possível) e criam-se espaços que se lhe opõem: a palavra não é um mero díctico, aponta antes a dimensão do *eu*, sustenta-se na potência simbólica. E isto implica, no que nos cabe de responsabilidade neste processo, o exercício da experiência pela atenção, pela fusão, enredando-nos no sentido de captar a singularidade que não pode ser ensinada, que não tem instruções ou metodologia, mas que antes se insinua através de insuspeitadas figuras insignificantes.

Por outro lado, é também a uma aceitação da função maior da repetição que se apela: àquela repetição que nos obriga a apreender aquilo que ainda resiste, mas que nos transforma na relação com o mundo. E assim o poder da linguagem acabará, no limite, por se tornar em *impoder*: tal apelo não se sustém e insiste, suspende-se «como um acto da existência, como um 'ser-em-projecto'»,[50] sem verdades definitivas. Porque, diz-nos Agamben, «o limite último que o pensamento pode atingir não é um ser, não é um lugar ou uma coisa, mas a própria potência absoluta, a pura potência da representação: a tabuinha para escrever.»[51] O espaço onde, de súbito, os anjos de Rilke desdobram as asas, quando esvoaça o escuro *Livro do Princípio*.

---

[49] - Ricoeur, Paul, *Op. cit.*, pág. 132.

[50] - Gadamer, Hans-Georg, *O Problema da Consciência Histórica*, Gaia, Estratégias Criativas, 1998, pág. 70.

[51] - Agamben, Giorgio, *Op. cit.*, pág. 25.

BIBLIOGRAFIA

Adorno, Theodor e Horkheimer, Max, *Dialéctica da Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

Adorno, Theodor, *Minima Moralia*, Réflexions sur la vie mutilée, Paris, Payot, 1991. *Jargon de l'Authenticité*, Paris, Payot, 1989.

Agamben, Giorgio, *A Ideia da Prosa*, Lisboa, Cotovia, 1999.

Benjamin, Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água, 1922. *Illuminationes I e II*, Madrid, Taurus, 1998. *Obras Escolhidas II*, Brasília, Ed. Brasiliense, 1987.

Calasso, Roberto, *Os Quarenta e Nove Degraus*, Lisboa, Cotovia, 1998.

Celan, Paul, *Arte Poética, O Meridiano e Outros Textos*, Lisboa, Cotovia, 1996.

Gadamer, Hans-Georg, *O Problema da Consciência Histórica*, Gaia, Estratégias Criativas, 1998.

Horkheimer, Max, *Éclipse de la Raison*, Paris, Payot, 1974.

Kafka, Franz, *Os Aeroplanos em Brescia*, Lisboa, Livros do Brasil, 1988. *Cuentos Fantásticos*, Barcelona, Edicomunicatión, 1999.

Kundera, Milan, *A Arte do Romance*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991. *Os Testamentos Traídos*, Porto, ASA, 1994.

Manguel, Alberto, *Uma História da Leitura*, Lisboa, Presença, 1988.

Pessoa, Fernando, *Obras X*, Lisboa, Promoclube, s/d, Porto. Obra Poética, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1990.

Ricoeur, Paul, *Teoria da Interpretação*, Porto, Porto Editora, 1995.

Riesman, David, et al. *A Multidão Solitária*, São Paulo, Perspectiva, 1971.

Rilke, Rainier Maria, *Poemas, As Elegias a Duíno e Sonetos a Orfeu*, Porto, O Oiro do Dia, 1983. *Querida Lou*, Sintra, Colares Editora, 1994.

MINORIA TENEBROSA, “MAIORIA SILENCIOSA” A sátira e a invectiva no cartaz político (1974-1975)

Eduardo J. M. Camilo*

Tendo como referência dois cartazes editados em Setembro de 1974, (a- “Manifestação de Apoio ao General Spínola”: Maioria Silenciosa; b- “Minoria Tenebrosa. “Maioria Silenciosa””: MDP-CDE) este artigo tem por objectivo a delimitação do que entendo por discurso satírico e invectivo do cartaz político.

Os dois cartazes em análise referem-se aos acontecimentos relacionados com a manifestação de 28 de Setembro de 1974, cuja realização nunca se viria a efectuar. O termo ‘Maioria Silenciosa’ parece reportar a uma expressão de António de Spínola, utilizada durante um apelo na televisão para que a “Maioria Silenciosa reaja contra o comunismo”. Apoiada pelo General António de Spínola e organizada por certos partidos como o Partido do Progresso, o Partido Democrata Cristão e o Partido Liberal, a manifestação da Maioria Silenciosa ocultava um plano conspirativo de inversão do processo revolucionário, sobretudo no que diz respeito às opções tomadas em relação à descolonização das ex-colónias ultramarinas, com especial destaque para Angola. A reacção da sociedade civil em relação à convocação da manifestação da Maioria Silenciosa, associada às movimentações das forças do Comando Operacional do Continente (COPCON), foi decisiva para desmobilizar aquela que terá sido a primeira tentativa de golpe de estado do pós

* - Universidade da Beira Interior.

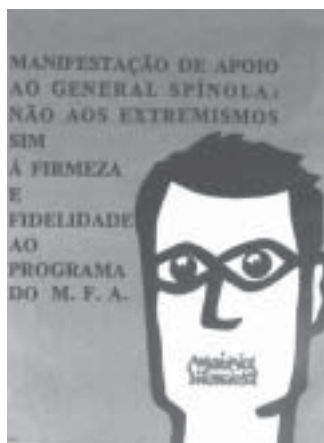
25 de Abril de 1974. O insucesso desta conspiração precipitaria – dois dias mais tarde (30 de Setembro de 1974) – a renúncia do General António de Spínola ao cargo de Presidente da República e levaria à constituição do 3º Governo Provisório.

Este artigo está estruturado em 4 partes distintas.

Na primeira parte, procurarei realizar um *case studie* dos dois cartazes acima referidos, enfatizando a sua interdependência.

Na segunda parte, considerarei o discurso do cartaz político como um discurso incompleto cujo sentido só é eficazmente interpretável, conforme ele conseguir evocar os sentidos transmitidos por outros cartazes ou meios de comunicação. A eficácia do discurso do cartaz reside precisamente nesse poder de evocação de discursos anteriormente enunciados e não na relação entre tamanho e quantidade de informação como fazem crer alguns autores a propósito das suas reflexões sobre o *slogan*. Ainda nesta parte, desenvolverei uma introdução ao discurso satírico considerando-o como um género - entre vários- de discurso entimemático doxológico agonístico.

Na terceira parte, caracterizarei o que entendo por discurso agonístico explicitando a retórica que lhe está subjacente (retórica do ‘combate’) e de que forma ele está presente no cartaz político do pós 25 de Abril (1974-1975), quer num plano verbal, quer no plano iconográfico. Nesta parte recensearei também as principais características do discurso satírico e invectivo, descrevendo a retórica do ‘desprezo’ que o caracteriza.

Por fim, na quarta parte, regressarei ao *case studie* onde ilustrarei como o cartaz do MDP-CDE reflecte, numa perspectiva satírica e invectiva, o sujeito de enunciação e o enunciado do cartaz editado pela Maioria Silenciosa.

(A)

(B)

Começa-se o artigo por propor ao leitor o desafio de observar atentamente os cartazes A e B. Como pode verificar, se é certo que eles são diferentes, simultaneamente surpreendem pela sua semelhança. É como se no cartaz «Minoria Tenebrosa, "Maioria Silenciosa"» (cartaz B) se descortinasse a mensagem transmitida pelo cartaz de anúncio da manifestação de apoio ao General Spínola (cartaz A), mas totalmente invertida. Tal inversão verifica-se não só ao nível das próprias mensagens (num cartaz anuncia-se um acontecimento, no outro comenta-se-o), mas também do próprio registo: se num cartaz um determinado sentido é transmitido por imagens, no outro é através de palavras; e vice-versa, se no primeiro é comunicado por palavras, no segundo cartaz é transmitido por imagens.

Passo a recensear, com maior detalhe, as especificidades desta inversão.

Em 'A', o anúncio do acontecimento expresso verbalmente, mais concretamente, o protagonista deste acontecimento – o General António de Spínola – é expresso, em 'B', num registo iconográfico. Este é o primeiro paralelismo

e a primeira inversão nestes dois cartazes. Mas como se descortina o General Spínola na imagem do cartaz B? Através de uma ‘corporificação’ da efígie ilustrada na imagem do cartaz ‘A’. A face-logotipo idealizada por Quito no cartaz da ‘Maioria Silenciosa’, adquire um corpo, mas não um corpo qualquer. O seu corpo é um corpo militarizado, reconhecível não só no ‘*tailheur*’ da farda, como também na abundante medalhística ao peito, nos ombros e nos colarinhos. Em ‘B’ descobrimos o corpo de um militar e somos capazes de reconhecer uma individualidade por constatarmos que o vestuário, juntamente com a medalhística, podem ser metonímias evocativas de uma determinada pessoa. Se essa pessoa está implícita em ‘B’, então está explícita em ‘A’ – é o general António de Spínola. Em relação a este aspecto, se o artista do cartaz B quisesse ser ainda mais explícito só faltaria representar um monóculo num dos olhos da figura. Poderíamos questionar porque não o fez. Por inabilidade ou porque, provavelmente, lhe interessa que a imagem apresente um certo grau de opacidade semântica. É como se a imagem quisesse mostrar/ridicularizar o General Spínola, mas, simultaneamente, por temor ou por respeito, não tivesse coragem para ir tão longe, isto é, não ousasse explicitar, totalmente, o seu atrevimento. É, portanto, uma imagem que se dá a conhecer a todos, mas só é reconhecida por alguns. Salienta-se que ainda não se desenvolveu um segundo nível, incidindo sobre os significados que esses adereços metonímicos (concretamente, os relativos à medalhística) veiculam. Por agora, apenas estou interessado em demonstrar que uma das características do cartaz satírico, numa perspectiva restrita, e da sátira, em geral, é a da reprodução, a da imitação, mas concretizada pelo fenómeno da inversão. Já aquilo que a medalhística transmite em termos de conteúdos é outra problemática que é sintomática da atitude de distanciação (no que diz respeito ao quadro de valores políticos) que o sujeito de enunciação do cartaz ‘B’ apresen-

ta em relação ao sujeito satirizado, o General Spínola. Esta atitude, se bem que apresente especificidades no discurso satírico e invectivo, é comum aos diferentes géneros do discurso agonístico: a sátira, o panfleto e a polémica. Mais à frente reflectirei aprofundadamente este assunto.

Passo agora para o segundo paralelismo/inversão que está relacionado com a explicitação do sujeito de enunciação no manifesto cartazístico. Pragmaticamente – e esta é uma característica omnipresente em qualquer cartaz (independentemente do seu género) –, o manifesto cartazístico é um enunciado caracterizado por uma determinada proposição política e pela explicitação do sujeito de enunciação que a enunciou. Geralmente, esse sujeito de enunciação é de ordem institucional e pode ser reconhecido a nível verbal (a sua identidade), iconográfico (símbolo) ou, ainda, a nível verbo-iconográfico (logotipo). Acrescento, ainda, que, por vezes, é possível descobrirem-se índices da sua existência, mesmo que eles não apresentem uma substância verbal ou iconográfica. Dá-se como exemplo, a importância da cor (vermelho e amarelo) dos cartazes produzidos/enunciados pelo MRPP que possibilitavam, por parte do interlocutor, o seu reconhecimento, mesmo que o MRPP não se assumisse, verbal ou iconograficamente, no manifesto cartazístico. Muito se poderia reflectir sobre este assunto. A partir do momento em que um sistema formal de linguagem não verbal, como é o caso, por exemplo, das cores, possibilita a afirmação e o reconhecimento de um determinado sujeito de enunciação como é que esse mesmo sistema institui também a figura do interlocutor, do momento e do espaço dessa enunciação? Quais são os chamados indicadores não verbais de tempo, pessoa e espaço do discurso cartazístico[1]?

---

[1] - BENVENISTE, Emile – *Problèmes de Linguistique Génerale*. Paris, Gallimard, 1985, 2 vols.
BENVENISTE, Emile – *O Homem na Linguagem*, 2ª Ed.. Lisboa, Vega, 1992, 17-48.

Regressando à temática do artigo. O paralelismo e a inversão nos dois cartazes resulta do facto de que em 'A' a 'Maioria Silenciosa' é o sujeito de enunciação do enunciado cartazístico; mas em 'B', transforma-se em sujeito enunciado sobre o qual se transmite uma qualificação, uma determinada interpretação. É como se em 'B' este sujeito enunciado se transformasse num significante que se correlaciona, explicitamente, com um determinado significado de forma a criar um signo completo que, numa perspectiva 'saussuriana', se ilustra no quadro seguinte:

Significado	Minoria Tenebrosa
Significante	Maioria Silenciosa

O significado encontra-se verbalmente expresso ("Minoria Tenebrosa"). Esta expressão não é mais do que o resultado de uma acção de conotação institucionalmente atribuída pelo MDP-CDE ao signo identificativo do sujeito de enunciação do cartaz 'A' ("Maioria Silenciosa"). Como é sabido, na conotação o plano de expressão de um signo seria caracterizado por um outro signo anteriormente construído (segundo determinadas circunstâncias e num determinado contexto), que, por certas razões e em nome de determinadas funções, é apropriado e manipulado em forma significante de um determinado significado ideológico[2]. Prefiro, todavia, conceber a frase "Minoria Tenebrosa" como uma expressão institucionalmente determinada que, à maneira de Peirce, se assume como um interpretante integrado no âmbito de uma semiosis político-partidária ilimitada. Tal semiosis só virtualmente terminará no chamado interpretante final – hábito

[2] - Sobre a dinâmica dos signos conotados, cf:
BARTHES, Roland - *Mitologias*. Lisboa, Edições 70, Col. Signos.
BARTHES, Roland - *Elementos de Semiologia*. Lisboa, Edições 70, Col. Signos.

(político-partidário) que, numa perspectiva pragmatista, é concebido como uma disposição para uma acção, para a intervenção político-partidária na realidade[3]. Esta opção tem por consequência o abandono da concepção dicotómica de signo postulada por Ferdinand de Saussurre e a adopção da concepção de Carl Sanders Peirce intimamente ligada à noção de semiosis ilimitada. Sendo um signo (independentemente dele ser simples ou complexo) alguma coisa que está para alguém (intérprete) em lugar de outra coisa (objecto), em relação a qualquer respeito ou capacidade (fundamento do signo), o interpretante assume-se como a ideia que o signo suscita no intérprete que é por ele afectado. O que é interessante na teoria de Peirce consiste no facto de o interpretante ser igualmente um signo com a mesma dinâmica do signo precedente. Este signo ‘segundo’ institui com o objecto - o signo precedente – uma relação de substituição com referência a uma determinada ideia (fundamento do signo), criando um novo interpretante que não é mais do que o objecto de um signo terceiro e assim sucessivamente no âmbito de um processo de semiosis ilimitada. Como escreve o próprio autor, o signo é “tudo o que leva outra coisa a referir-se a um objecto a que ele próprio se refere (...); da mesma forma, o interpretante torna-se por sua vez um signo, e assim ao infinito”[4]. O que é importante neste

---

[3] - Numa carta endereçada a Lady Welby, Peirce distingue três tipos de interpretante: o interpretante imediato, que é não é mais do que o significado, isto é, uma simples conjectura elementar, na medida em que sugere os fenómenos no sentido de os significar; o interpretante dinâmico, que é o efeito produzido pelo signo; e o interpretante final, caracterizado como uma disposição para a acção, para a intervenção sobre as coisas – ponto final, no qual a semiose ilimitada se acalma. PEIRCE, Carl Sanders - *Collected Papers.* Cambridge, Harvard University Press, citado por ECO, Umberto - *O Signo,* 4ª Ed.. Lisboa, Editorial Presença, 1990, pp 145.

[4] - PEIRCE, Carl Sanders - *Collected Papers.* Cambridge, Harvard University Press, citado por ECO, Umberto - *Tratado Geral de Semiótica,* 2ª Ed.. São Paulo, Editora Perspectiva, 1991, pp 58.

conceito – e Umberto Eco é bem claro sobre este aspecto[5] -, é que a semiosis para além de ser virtualmente ilimitada, é também de ordem material. Consegue-se, assim, 'substancializar' o conteúdo, sendo a sua materialidade a mais diversa: as imagens podem ser interpretantes de signos, o mesmo acontecendo com os índices, as definições (científicas ou ingénuas), as traduções, as conotações, os índices directos do objecto ou, até mesmo, o significante equivalente, mas noutro sistema semiótico (por exemplo, o gestual)[6]. É nesta medida que a qualificação verbal "Minoria Tenebrosa" se assume como o interpretante deficional de um determinado sujeito político ("Maioria Silenciosa"). De uma estrutura diádica (a da concepção saussuriana de signo) passa-se para uma estrutura triádica, na qual o *representamen* do signo é a frase "Maioria Silenciosa" escrita segundo uma determinada ordem e regra; o objecto é a "Maioria Silenciosa"- mas entendida enquanto sujeito de enunciação do cartaz 'A' e apresentando uma substância expressiva de natureza iconográfica e verbal; e o interpretante é o enunciado definicional "Minoria Tenebrosa".

Mas se o cartaz 'B' se reporta, explicitamente, ao cartaz 'A', sendo que essa referência até é ostentada no cartaz 'B' pelas aspas – marcas convencionais da citação – não deixa de se verificar a inversão, que é uma característica típica do género satírico. Tal inversão verifica-se, sobretudo, na ordem do registo. No cartaz 'A', a identidade do sujeito de enunciação é relativamente complexa, pois é de natureza ícono-verbal. Certamente que 'Maioria Silenciosa' é uma frase

---

[5] - A este propósito cf:
ECO, Umberto - *Idem*, pp 58 e ss.
- *Conceito de Texto*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1984, p. 24-48.
- *As Formas do Conteúdo*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1974, pp. 17-47.

[6] - Sobre as diferentes Substâncias que um interpretante pode apresentar, cf ECO, Umberto - *O Signo*, pp.154-155.

que referencia a identidade de um sujeito de enunciação que enunciou uma proposição política. Na sua dimensão verbal, apresenta um valor fonético que deve ser considerado do ponto de vista linguístico. Mas, simultaneamente, apresenta também uma dimensão iconográfica: aquela assinatura é uma forma, um desenho, existindo para ser reconhecida como representativa de uma determinada realidade (uma boca). Surge, assim, como uma assinatura que existe para ser dita ou lida e, simultaneamente, para ser vista e reconhecida. No cartaz 'B', esta ambivalência está empobrecida: opta-se, explicitamente, pelo registo verbal, curiosamente, o menos ambíguo semanticamente. Esta dimensão da redução da ambiguidade é importante, pois o artista do cartaz 'A' conseguiu criar um dos cartazes mais fascinantes do pós 25 de Abril. Primeiro, porque ao conceber uma identidade verbal e uma representação iconográfica instaurou uma relação de absoluta simbiose entre a imagem e a palavra. Ora, esta relação raramente existe no cartaz político, apresentando a imagem, na maioria das vezes, uma função meramente ilustrativa das mensagens verbais ou o estatuto de um estímulo programado que atrai um determinado olhar fascinado. Segundo, porque no 'jogo' que se instaura entre os dois regimes de significação (o iconográfico e o verbal), constata-se uma ludicidade absolutamente original que se prolonga na representação iconográfica do cartaz 'B'. Jogando com o paradoxo da explicitação no verbal manifesto cartazístico de um sujeito de enunciação que se autodenomina de silencioso (o que leva à criação de um enunciado do tipo "eu, que não enuncio, anuncio: manifestação de apoio ao General Spínola"), paradoxo interessante da existência de um sujeito de discurso que se qualifica como silencioso, Quito desenha, perversamente, a assinatura como se fosse uma boca, órgão anatómico que serve para falar, comer ou para beijar, sugar, chupar (interpretantes sistematicamente explorados pela publicidade comercial, através da representação exaustiva dos

lábios e da língua, enquanto signos metonímicos de tais actividades). Eis que o paradoxo já referido numa perspectiva verbal é enfatizado numa perspectiva iconográfica: como pode servir uma boca para falar, se ela está desenhada com as palavras "Maioria Silenciosa"? Será que aquela boca não é uma boca, mas sim uma mordaça que impede de falar? Ou será que aquela boca não fala, mas apenas deglute? Parece ser precisamente esta a interpretação patente iconograficamente no cartaz 'B'. Boca que não fala, come, mas também morde. Eis, então, que se descortina neste cartaz outro interpretante, desta feita segundo um sistema semiológico totalmente distinto do verbal, e que é um interpretante iconográfico. Se a nível verbal a Maioria Silenciosa se apresenta com o interpretante deficional "Minoria Tenebrosa", a boca-palavra, boca silenciosa do cartaz 'A' transforma-se iconograficamente – no cartaz 'B'–, numa boca que come e, disfemisticamente, por intermédio de uma retórica do desprezo típica da sátira e da invectiva, numa boca que não se limita a comer, mas também a morder, a devorar ou a sugar (iconograficamente representada pela ilustração de dois caninos vampirescos). Esta representação constitui um interpretante que está intimamente correlacionado com o interpretante deficional "Minoria Tenebrosa", de tal forma que, se não fosse este último, dificilmente a ilustração poderia, por si só, transmitir a conotação explicitada pelo interpretante verbal. A imagem inscreve-se, assim, numa relação de complementaridade parasitária com a palavra para adquirir um sentido preciso[7], sendo precisamente este o tipo de relação existente na maioria dos cartazes políticos.

[7] - Nas diferentes categorias de relação imagem/palavra baseamo-nos na sistematização efectuada por Manuel Alonso Erausquin para um sistema semiótico aparentemente distinto do nosso: o jornalismo. ERAUSQUIN, Manuel Alonso - *Fotoperiodismo: Formas e Códigos*. Madrid, Editorial Sintesis, 1995, Col. Periodismo, pp.53-102.

O cartaz 'A', assenta, portanto, num paradoxo caracterizado iconográfica e verbalmente pela explicitação de um sujeito de enunciação de um discurso que se assume pela negação da faculdade de enunciar. Iconograficamente, esse paradoxo é perversamente sublinhado por Quito, pois a assinatura do sujeito de enunciação que nega verbalmente a possibilidade de dizer alguma coisa, é representado como se fosse uma boca. No cartaz 'B', aproveita-se esse paradoxo para enfatizar que uma boca que não fala, só pode comer/devorar. Instaura-se, assim, uma dicotomia entre a oralidade e a alimentação que, curiosamente, é bastante difundida no discurso político, sendo no plano iconográfico onde ela é mais explorada.

A boca, enquanto motivo iconográfico, está associada a situações políticas em que o discurso apresenta uma forte componente agressiva, estando integrada num registo retórico que denomino como 'retórica da guerra'. Nos cartazes políticos, a boca aberta que fala é o signo da *lexis* política directamente relacionado com uma *praxis* política de tipo exortativo e reivindicativo. O seu registo é o da invectiva: a boca aberta já não representa uma proposta política. Transformada num esgar, num rito de ódio, ela é, antes de mais, uma ordem político-militar, um hino ao ataque e à defesa: "contra os canhões marchar, marchar!". A boca aberta é o correlato iconográfico de uma palavra que exige, que quer comandar (exortação ou reivindicação) ou de um grito de guerra, grito mobilizador e paralizante, um '*Sluagh-ghairmi*', grito destinado a incitar ao ataque e à vitória[8]; grito de guerra

[8] - A palavra gaélica '*sluagh.ghairm*' é a raíz etimológica da palavra '*slogan*'. Sinais dos tempos: se anteriormente o *slogan* apresentava uma conotação essencialmente militar, rapidamente adquiriu uma conotação política (provavelmente quando a palavra 'partido', que também apresentava uma denotação militar, começou a adquirir significados políticos) e comercial. Actualmente já não se incita para combater, incita-se para consumir (política ou comercialmente).

para incutir temor no inimigo, ardor no amigo e para abafar o sofrimento do abatido (figura 1). Já a boca que se alimenta parece conotar metaforicamente - numa perspectiva satírica - a figura do adversário político em relação ao qual não existe qualquer universo comum de referências políticas. Na anedota, a boca do inimigo é a boca funda do comilão, do explorador barrigudo que se aproveita do esforço do trabalhador, do oportunista. De salientar que a representação iconográfica não necessita, obrigatoriamente, de representar uma boca. O artista pode optar iconograficamente por explorar metonímias relacionadas com o 'encher a pança à custa do trabalho do outro'. A metonímia mais usual é o tacho. Em relação a este adereço, salienta-se um *cartoon* de João Abel Manta intitulado "Uma vida exemplar", produzido em 1969, que representava o ciclo de vida de um elemento do *establishment* do regime político anterior. Depois da instrução académica e da inserção no mundo profissional, a prosperidade é evocada a partir do número de tachos sobrepostos que vai acumulando ao longo da sua vida (figura 2).

Num tipo de registo mais agressivo, a boca que come é representada como uma boca que chupa, enfraquece e dilacera. Já não é a figura do comilão explorador que se representa, mas a do chupista que não só é um aproveitador oportunista, mas também um perigoso inimigo. Se o tipo de representação anterior apresenta um sentido relativamente anedótico, neste registo reaproxima-se da invectiva. Não é

LAMPREIA, J. Martins - *Comunicação Empresarial. As relações Publicas na Gestão.* Lisboa, Texto Editora, 1992, p.53.

DUBOIS, Jean - "A palavra "partido"" in: CHARLOT, Jean - *Os Partidos Políticos*. Editora Universidade de Brasília, 1982, Col. Pensamento Político, pp5-10.

FIDALGO, António Carreto - *a Economia e a eficácia dos Signos.* Covilhã, UBI- Lição de Síntese para Provas de Agregação em Ciências da Comunicação, 1999, publicado na BOCC - Base *On Line* de Ciências da Comunicação (http://bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-economia-signos.html).

Fig. 1 - A boca aberta (correlacionada com a representação de outros gestos e até mesmo adereços), como elemento iconográfico de uma retórica política de tipo 'marcial'.

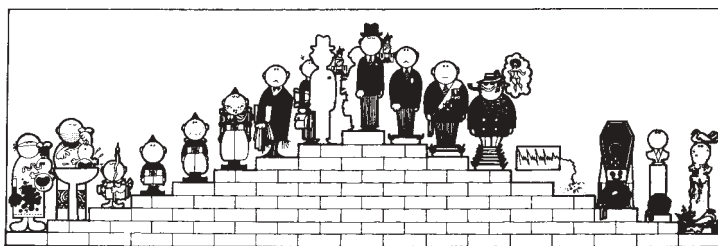



Fig. 2 - Marchas, canudos, honras, benesses, mulheres e tachos. A sátira ao *establishment* do anterior regime.

só fazer rir que se pretende mas, através da ridicularização, agredir, desprezar. É neste sentido que é transformada a boca-assinatura do cartaz 'A', numa boca que morde, que rasga, no cartaz 'B'.

Saliente-se, igualmente, que, à semelhança da figura do inimigo que 'come tudo e não deixa nada', a boca que suga pode ser representada por outros motivos com a condição de serem metonímicos da deglutição e da parasitagem (a este propósito confira-se a figura 3). É neste contexto que se recorre ao imaginário do 'parasita' em relação ao qual a figura do morcego vampiro assume um papel fulcral.

Nos cartazes 'A' e 'B' regista-se, então, uma clara simbiose, como se o sentido transmitido pelos dois só fosse possível num regime de coexistência. 'B' não existe sem 'A'; por sua vez, a manipulação do sentido veiculado por este último – uma característica específica da sátira – paradoxalmente, só contribui para a afirmação da singularidade do seu sentido. Temos, assim, dois cartazes que se atraem e que se repelem, sendo a partir destes dois movimentos que se consagra e consolida o sentido transmitido por cada um deles.

As dimensões entimemáticas do cartaz 'B'

A partir da análise das particularidades do cartaz 'B' é, então, possível formular algumas considerações.

As relações existentes entre os dois cartazes possibilitam compreender, mesmo que parcialmente, o conceito da semiosis ilimitada postulado por Peirce. O mesmo acontecimento – manifestação organizada por uma entidade política denominada 'Maioria Silenciosa', segundo um determinado tema e com um determinado protagonista – vai sendo transmitido sucessivamente, por vários cartazes, constituídos por enunciados complexos, através dos quais, vai adquirindo diferentes 'matizes' semânticas. Tais matizes variam ao sabor dos enunciados concretizados pelos diferentes sujeitos de

Fig. 3 - A boca canina que representa o inimigo político explorador pode, igualmente, ser representada por outros motivos. Num registo cómico, destaca-se o cartaz do movimento anarquista, fortemente inspirado nos *cartoons* de Raphael Bordallo Pinheiro.

enunciação políticos. O cartaz 'B' é um desses cartazes, que, do acontecimento transmitido pelo enunciado 'A', enfatiza a identidade do protagonista do acontecimento e do sujeito de enunciação. Na figura 4, estão expostos cinco cartazes que se reportam ao mesmo acontecimento e são ilustrativos da dinâmica da semiosis ilimitada. O cartaz 'C' – 'Não à Reacção', editado pela Direcção da Organização Regional de Lisboa (DORL) do PCP – enfatiza ainda a identidade do sujeito de enunciação do cartaz 'A'. A identidade verbo-icónica do cartaz produzido por Quito é transformada no símbolo da cruz suástica. Paralelamente, a efígie ainda é reconhecível, embora transfigurada na figura de um fantoche.

No cartaz 'D' – 'Firmeza Contra Eles!' do MDP-CDE –, parecem-me ser os protagonistas do acontecimento, os organizadores da iniciativa e eventualmente todos aqueles que nela vão participar, que estão enfatizados através do pronome pessoal '*eles*'. Este pronome pessoal não deve ser confundido como uma entidade gramatical (terceira pessoa do plural), mas, sim, como um indicador de pessoa no processo de enunciação, que ocupa o lugar do 'excluído'. Como escreve Benveniste, "*eu* é uma pessoa única; *tu* é uma pessoa única; mas *ele* representa não importa que sujeito compatível com os seus géneros e número, e pode, repetido no mesmo enunciado, remeter para sujeitos diferentes"[9]. '*Ele*' é a instância a que se referem tanto o '*eu*' como o '*tu*'. No caso concreto deste cartaz, o '*ele'*, transformado no '*eles*', opõe-se a uma explicitação do '*tu'* na forma informal do imperativo do verbo 'estar' ('*Está* atento às manobras da reacção!') e, simultaneamente, ao '*eu*'- sujeito da enunciação política explicitado no enunciado - iconograficamente destacado pelo símbolo do MDP-CDE. Gera-se, assim, uma

[9] - BENVENISTE, Emile - "Problèmes de Linguistique Géneral", citado por RODRIGUES, Adriano- *Dimensões Pragmáticas do Sentido*. Lisboa, Edições Cosmos, p. 68.

Fig. 4 - Da esquerda para a direita e de cima para baixo: cartaz C – 'Não à reacção' – DORL do PCP; cartaz D – 'Firmeza Contra Eles!' – MDP-CDE; cartaz E – 'Alerta! O Fascismo Anda na Rua!' – VAF; cartaz F – '28 de Setembro. O Fascismo Não Passou. O Fascismo Não Passará' – GDUP; cartaz G – 'Fascismo Nunca! – MDP-CDE.

oposição dinâmica: o '*nós*' inclusivo, composto pelo '*eu*' (entidade política) e pelo '*tu*' (espectador do cartaz), opõe--se ao 'eles', cuja identidade ultrapassa, a nível verbal, o plano explícito do cartaz. Em termos verbais, a referencialidade do '*eles*' é omissa do ponto de vista semântico; mas do ponto de vista pragmático, serve para reforçar a identidade de um '*nós*' inclusivo: de um '*eu*' e de um '*tu*' que se apropriam de dois sujeitos gramaticais a partir de cada acto de enunciação. Falta, portanto, descobrir a identidade do '*eles*' que, na minha opinião, se encontra explicitada na imagem. É preciso não esquecer que o interpretante de um signo pode apresentar várias substâncias expressivas: uma imagem pode ser o interpretante de um signo. Se a figura convencionalizada de um agente secreto de chapéu e gabardina ainda é bastante ambígua para se perceber a identidade desse '*eles*', já o símbolo do nazismo é importante, pois também está patente no cartaz 'C', permitindo conotar o sujeito de enunciação representado iconográfica e verbalmente no cartaz 'A'. Sendo assim, o '*eles*' do cartaz 'D' remete, a nível iconográfico, para um símbolo presente no cartaz 'C', símbolo esse que não é mais do que um interpretante deficional, mas desta feita a nível iconográfico, do sujeito de enunciação verbo-iconográfico patente no cartaz 'A'. Saliento com especial ênfase, todo este movimento entre cartazes, que é precisamente a dinâmica subjacente à semiosis ilimitada. Reconheço que, às vezes, se torna difícil averiguar sobre que parte da realidade política (o objecto de partida, neste caso, o cartaz 'A') cada um dos cartazes realmente se refere. Quando tal acontece, eles adquirem graus de opacidade que podem ser superados se o espectador concretizar uma leitura 'para trás' na cadeia da semiosis ilimitada descortinando, num determinado cartaz, os signos que tomam por objecto os signos transmitidos pelo cartaz precedente que, por sua vez, se reporta a signos que tomaram por objecto os signos transmitidos pelo cartaz

anterior e assim sucessivamente, até se chegar a um determinado cartaz que transmite signos que se reportam à realidade política. Nesta leitura em 'passo de caranguejo' procura-se desenvolver uma determinada arqueologia do sentido, como se concretizou no caso dos cartazes 'C' e 'D'. O cartaz 'D' só indirectamente remete para o objecto (cartaz 'A') e através do cartaz 'C'.

Passo agora para o cartaz 'E' por o considerar como um exemplo ilustrativo da opacidade que atrás referi. Aparentemente, este cartaz só muito indirectamente é que remete para os acontecimentos ou para os protagonistas anunciados pelo cartaz 'A'. Como pode concretizar-se tal remissão se, no âmbito do plano de expressão (verbal e iconográfico) nada existe que possa sugerir a manifestação da Maioria Silenciosa? Neste caso específico, considero que tal remissão se faz num nível implícito, a partir da identidade do sujeito de enunciação do cartaz: os VFF- Comités de Vigilância Anti-fascista - foram movimentos organizados espontaneamente por populares, expressamente para impedir a realização da manifestação da Maioria Silenciosa em Setembro de 1974. É como se o sujeito de enunciação, considerasse a sua assinatura no enunciado suficiente para que o espectador fosse capaz de estabelecer tal remissão. Instaura-se, assim, uma cumplicidade entre o sujeito de enunciação e o espectador do cartaz que só funciona plenamente se este último conseguir fazer a ligação entre o sujeito de enunciação e o acontecimento transmitido pelo cartaz 'A'. O cartaz 'E' é, portanto, um cartaz calculista[10] no qual o sentido real, que corresponde à intencionalidade comunicativa do sujeito de enunciação, se encontra em suspenso porque depende da situação em que ele foi enunciado, da cultura política que o espectador/interlocutor possui

[10] - Sobre o calculismo estratégico subjacente ao processo de implicitação, cf RODRIGUES, Adriano Duarte - *Idem*, pp. 118.

e das circunstâncias de interpretação. Nestes cartazes considero que a interpretação correcta dos implícitos (isto é, de acordo com a intencionalidade comunicativa do sujeito de enunciação) é cada vez mais difícil, à medida que o tempo passa, a cultura política do espectador se altera e as circunstâncias de interpretação são diferentes. O cartaz ‘E’ é como uma estrela cadente: da mesma maneira que o seu rasto cintilante facilmente se apaga, tem a força de um momento singular e o estatuto de um desejo, também neste tipo de cartazes, o sentido que transmitem está ligado a uma situação de interlocução, efémera e contingente.

O implícito está, igualmente, patente no cartaz ‘F’ que, aparentemente, é um cartaz explícito – isto é, à primeira vista, a sua relação com o cartaz ‘A’ é clara e inequívoca. No título remete-se, explicitamente, o espectador para a data da manifestação da Maioria Silenciosa, transformando-a em tema de uma determinada iniciativa política (manifestação-comício) organizada por uma instituição política (GDUP). Todavia, no cartaz de Quito não existe qualquer referência à data da manifestação da Maioria Silenciosa, pelo que o processo de interpretação é semelhante em relação ao cartaz precedente. Se no cartaz ‘E’, a ‘assinatura’ do sujeito de enunciação no enunciado implicitava o acontecimento anunciado no cartaz ‘A’, no cartaz ‘F’, desta vez, é a publicitação de uma determinada data que concretiza o mesmo efeito.

Finalmente, no cartaz ‘G’, a remissão para o cartaz ‘A’, não é tão linear. Se nos cartazes anteriores, essa remissão estava explícita ou era mais ou menos fácil de estabelecer, agora ela faz-se indirectamente e num plano iconográfico, como aconteceu no cartaz ‘D’. É como se o cartaz ‘G’, devido à semelhança das figuras, entroncasse no cartaz ‘D’ (‘Firmeza Contra Eles!’) e, por sua vez, a partir deste último e através do símbolo do nazismo nele publicado, se reportasse ao cartaz ‘C’ (‘Não à Reacção’), sendo só a partir dele, que se desenvolve a referência a determinados aspectos do

cartaz 'A' (a identidade iconográfico-verbal do sujeito de enunciação).

Com este exemplo é possível constatar que o fenómeno da semiosis ilimitada apresenta uma especificidade dinâmica. Todavia, no âmbito dessa cadeia ilimitada, por vezes, torna-se difícil ao espectador perceber as relações que os cartazes estabelecem entre si, pois nem sempre é fácil averiguar a forma como os signos transmitidos num determinado cartaz estão presentes, no cartaz seguinte, como objectos. Isto torna a interpretação dos enunciados difícil. Para que o espectador perceba tal relação, necessita de possuir uma competência interpretativa que o habilite a explicitar implícitos ou a perceber as relações entre vários cartazes, no âmbito das quais, determinados cartazes só interpostamente, através de outros, se reportam à realidade política. Estas dinâmicas, se bem que ricas em termos de variedade de sentido, têm, em contrapartida, como resultado um incremento das probabilidades de o espectador do cartaz deixar de perceber qual foi, na realidade, a verdadeira intencionalidade comunicativa do sujeito de enunciação política ou qual é a faceta da realidade política em relação à qual o cartaz se reporta. Tais probabilidades aumentam, consideravelmente, nas condições reais de recepção do sentido, quando o espectador se depara com uma superfície coberta de cartazes- como se esta arqueologicamente, fosse um estrato temporal da produção de uma acção/comunicação política- mas fosse incapaz de descortinar diacronicamente as mensagens que entroncam umas nas outras. É como se o discurso do cartaz reflectisse, por vezes, outros discursos veiculados anteriormente por outros cartazes (e porque não, por outros meios de comunicação), mas esse reflexo não estivesse totalmente evidente no plano de expressão do cartaz. Esta omissão e, simultaneamente, evocação- clara, implícita ou obtusa - de outros discursos constitui uma das características mais marcantes do chamado discurso entimemático doxológico. Mais à frente, abordarei, detalhadamente, este conceito.

Por tudo o que até agora foi referido, apesar de a probabilidade de erro de interpretação ser mais forte do que a possibilidade de a interpretação ser correcta (aquilo que na realidade o sujeito de enunciação quis dizer, através de um acto de enunciação concreto no espaço e no tempo, por intermédio de um determinado meio de comunicação), o cartaz ainda continua a ser maciçamente utilizado como meio de comunicação. Na minha opinião, esse aspecto é significativo do facto de ele apresentar uma determinada funcionalidade, isto é, de servir para alcançar algum objectivo comunicacional por parte do emissor. Tal utilidade instrumental continua a existir, não obstante as especificidades entimemáticas doxológicas do seu discurso que considero estarem relacionadas com aspectos ligados a uma certa economicidade e eficácia de comunicação. O cartaz não diz tudo, mas, não obstante esse facto, deve ter a capacidade de evocar o que ficou por dizer. Quanto maior é essa capacidade de evocação - aquilo a que os publicitários designaram por vertente *reminder* do cartaz e do *outdoor* - maior é o seu impacto. Esta noção de eficácia não deve ser confundida com a concepção de eficácia e de economicismo comunicacional formulada no artigo de António Fidalgo[11] que, no caso do *slogan*, postula uma relação directamente proporcional entre extensão e eficácia: independentemente da sua especificidade semiósica ser caracterizada por uma ligação indissociável do conteúdo à forma e do recurso abundante às figuras de estilo, "o que caracteriza os *slogans* é a sua economia, quanto mais curtos melhor, e a sua eficácia"[12]. Discordo desta perspectiva por entrar em contradição com aquilo que atrás foi referido. Os

---

[11] - Sobre o economicismo e a eficácia dos signos, consulte-se o texto de António Fidalgo patente na BOCC - Biblioteca *On Line* de Ciências da Comunicação (http:/bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-economia-signos.html): "A Economia e a Eficácia dos Signos".

[12] - *Idem.*

percursos da leitura, sobretudo ao nível do cartaz, raramente são lineares - os enunciados apresentam uma obtusidade que, por vezes, não se compadece com questões de eficácia. Frequentemente, essa opacidade é involuntária, mas às vezes, é totalmente reflectida e intencional, obrigando a um árduo trabalho de interpretação por parte do receptor. Por outro lado, se é certo que os códigos incrementam a eficácia do processo de comunicação – e eles adquirem especial importância se considerarmos o discurso político transmitido pelo cartaz como um discurso parcialmente logotécnico que facilita a consagração simbólica da instituição política no espaço público -, é igualmente certo que eles são afectados pela situação ou pelas circunstâncias históricas em que são implementados. É preciso não esquecer que no pós 25 de Abril, - no período pré-constitucional decorrente entre o 25 de Abril de 1974 e o 25 de Abril de 1975 (período ao qual se reportam os cartazes em análise neste artigo) -, com o restabelecimento das liberdades de associação política, de expressão e de competitividade entre instituições políticas, mais do que facilitar a eficácia do processo de comunicação, aquilo que os códigos institucionais de expressão política partidária exprimem, é a vontade declarada - mas, por vezes, insucedida - de uma afirmação institucional. Nesta medida, e voltando à questão dos *slogans*, não me parece lícito- pelo menos na problemática do cartaz político do 25 de Abril de 1974- que exista uma relação directamente proporcional entre tamanho e eficácia. A existir alguma correlação, ela deverá antes ser entre eficácia e evocação: são tanto mais eficazes os *slogans* que conseguem evocar outros discursos políticos (que os contextualizam, que lhes dão sentido), enunciados noutros cartazes ou noutros meios de comunicação. O *slogan* mais eficaz é aquele que se assume como estímulo que desencadeia a evocação de toda uma doutrina ou ideologia. Os *slogans* são tudo menos auto-reflexivos, como me parece ter entendido do texto de António Fidalgo.

Superando a tese de António Fidalgo, preferi, recorrendo a Marc Angenot[13], reconhecer no carácter sintético do *slogan*, numa perspectiva restrita, e no discurso do cartaz, numa perspectiva mais genérica, marcas de um discurso entimemático doxológico. Ao invés de considerar o *slogan* como um enunciado sintético com uma íntima relação entre a forma e o conteúdo, prefiro considerá-lo como um silogismo onde se encontram sistematicamente omitidas as premissas. Considerando o *slogan* como um juízo de valor político é como se o quadro conceptual que lhe dá sentido se encontrasse sistematicamente omisso. Instaura-se, assim, um jogo estimulante de interpretação no qual o espectador tem de encetar um trabalho de leitura e de descoberta, tendo como ponto de partida o próprio cartaz e de chegada as mensagens veiculadas noutros cartazes ou, mesmo, noutros meios de comunicação política (jornal partidário, livro, comunicado, comunicação enunciada na manifestação, na palestra, na sessão de esclarecimento, etc.). Saliento que no silogismo entimemático, se é certo que as premissas estão omissas, tal não significa que a parte explícita (conclusão) no *slogan* não seja evocativa das partes omissas. De outra forma, perde-se a capacidade de interpretação do discurso do cartaz. Assim, nesta perspectiva, se bem que o *slogan* apresente uma dimensão claramente utilitária, ela assume-se numa perspectiva evocativa. É nesta perspectiva que não posso deixar de discordar das teses de António Fidalgo sobre o *slogan* considerando-o como "fechado sobre si, que não tem réplica (...) que é um apelo ao óbvio"[14]. Pelo contrário, devido à sua componente evocativa, o *slogan* é tudo menos fechado: enquanto entimema, o discurso do cartaz – patente no *slogan* – sugere outros discursos.

---

[13] - ANGENOT, Marc - *Là Parole Panfletaire*, 2ª Ed.. Paris, Payot, 1995, 425p.

[14] - FIDALGO, António - *Idem.*

Curiosamente, e este facto não deixa de ser um interessante paradoxo, onde se descortina com maior clareza o carácter evocativo do *slogan* - numa perspectiva restrita - e das especificidades entimemáticas do discurso cartazístico - numa perspectiva genérica - é num autor que se integra nas teorias mais funcionalistas e lineares da comunicação: Serge Tachackotine[15]. Para este autor, existem vários níveis da mensagem política, cada um deles estabelecendo uma relação com o destinatário, que, segundo o autor, é de tipo condicionante. Assim, os níveis de mensagens mais condicionantes, aquelas que seriam capazes de suscitar com maior automatismo uma reacção (sendo nesta faceta que residiria a sua eficácia), seriam os relativos aos símbolos políticos e aos *slogans* e os menos condicionantes, os referentes aos programas e às doutrinas. O que torna tudo mais interessante é que cada um destes níveis só funciona na condição de remeter para os precedentes e se estes tiverem funcionado com eficácia. O cãozinho só saliva ao toque de um sinete se previamente se tiver conseguido inculcar-lhe a associação desse estímulo com a comida. Da mesma forma, segundo o autor, um *slogan* ou um símbolo produziria, automaticamente, um efeito político se os outros níveis de mensagens – afectando determinadas pulsões - tivessem funcionado eficazmente. Tachackotine é bastante explícito

[15] - TCHACKHOTINE, Serge - *Les Violes des Foules*. Paris, Gallimard, 1952.
Está publicado um capítulo deste livro ("O segredo do êxito de Hitler: a violência psíquica"), capítulo esse, suficientemente elucidativo do pensamento deste autor e do paradigma comunicacional em que se integra, numa antologia de textos sobre teorias da comunicação política editada por M. de Moragas:
TCHACKHOTINE, Serge - "El secreto Del Éxito de Hitler: La Violência Psíquica" in: MORAGAS, M.de, (Ed.) - Sociologia de la Comunicación de Masas, 3ª Ed.. Barcelona, Ediciones G. de Gili, 1993, Col GG Mass Media, Vol III – Propaganda Política y Opinión Pública, p. 154-191.

na descrição das técnicas utilizadas pelos nazistas na inculcação dessas mensagens que procuravam alternadamente intervir nas pulsões relacionadas com a conservação do indivíduo (pulsão combativa e pulsão alimentar) e da conservação da espécie (pulsão sexual e pulsão parental).

Se é certo que este condicionalismo, inscrito na teoria do Estímulo - Resposta de Pavlov, é impeditivo do estabelecimento de qualquer projecto de reflexão semiótica (pois o processo de comunicação integra-se num mero processo de transmissão de sinais sem qualquer dimensão significante que suscite uma resposta interpretativa por parte do receptor[16]), não deixa de ser importante constatar que o carácter evocativo de qualquer nível de comunicação em relação aos precedentes é parecido, com as devidas distancias, com as especificidades entimemáticas do discurso cartazístico, em que a interpretação correcta dos silogismos parcelares só é feita a partir da forma como o discurso tem a capacidade de evocar – no sentido de suscitar alguém a recordar, a esconjurar – outros discursos eficazmente transmitidos por outros cartazes ou por outros meios de comunicação. A existir alguma eficácia no âmbito do discurso entimemático, ela reside na maneira como ele consegue evocar outros discursos anteriormente enunciados e que lhe dão sentido. O entimema é, portanto, como se fosse um "*maillon d'une «chaîne de pensée» plus ou moins déployée dans tous ses elements, chaîne dont l'organisation n'est ni aléatoire ni reversible, mais organisée selon une strategie generale d'ordre cognitif*"[17].

Interessa averiguar agora qual a especificidade do discurso entimemático do cartaz 'B', (recorrendo, sempre que tal for necessário, aos restantes), em que categoria de conhecimento ele se inscreve, quais os objectivos que o sujeito

---

[16] - ECO, Umberto - *Tratado Geral de Semiótica,* p. 5 e ss.
[17] - ANGENOT, Marc - *La Parole Pamplétaire*, p. 31.

de enunciação pretende alcançar através da sua enunciação e quais as implicações – em termos de relação que se estabelece entre o sujeito de enunciação e o destinatário – que surgem a partir do momento em que ele é enunciado.

As especificidades do discurso agonístico

No âmbito dos discursos entimemáticos doxológicos e persuasivos de tipo agonístico, Marc Angenot distinge três géneros distintos: o discurso polémico, o satírico e o panfletário. Com excepção deste último, caracterizado exaustivamente pelo autor e, portanto, com uma dimensão histórico-social concreta, os outros dois são considerados como 'tipos ideais' na perspectiva 'weberiana' do termo.

Independentemente das especificidades de cada um destes géneros, eles apresentam duas características em comum: são discursos doxológicos persuasivos e discursos agonísticos. Por discurso doxológico e persuasivo o autor concebe um tipo de discurso que não explicita no enunciado o conjunto de discursos que determinam a sua inteligibilidade cognitiva ou perfomativa. Esta característica é importante e possibilita distinguir este tipo de discurso do da sapiência – discurso que apresenta a totalidade da sua trama discursiva e, simultaneamente, os fins cognitivos sendo, por isso mesmo, considerado pelo autor como um discurso auto-suficiente.

Para além de ser um discurso 'em suspenso', quer em relação às premissas que o determinam, quer em relação aos reais objectivos que estão subjacentes à sua enunciação, o discurso doxológico apresenta uma componente institucional e persuasiva. É através da componente institucional que Marc Angenot descortina especificidades discursivas interessantes – é o caso do discurso do púlpito, do magistrado, etc.. Esta componente - directamente relacionada com o discurso enunciado legitimamente pelos diferentes campos de acção social (campo da justiça, campo dos media, campo religioso,

campo da política, etc.) - é valiosa para o trabalho que neste momento estou a desenvolver e que incide sobre o discurso enunciado pela instituição político-partidária e veiculado através do cartaz.

Intimamente relacionado com esta componente institucional, está o facto deste discurso ser de natureza persuasiva. Compreende-se o raciocínio do autor: a partir do momento em que o discurso doxológico é enunciado numa perspectiva institucional, ele existe para produzir efeitos que, no caso da instituição política, contribuem para a sua legitimação enquanto instituição político-partidária. Por outras palavras: contribuem para a sua consagração ou perpetuação simbólica no espaço público político. Quando o discurso entimemático adquire um cunho institucional a sua especificidade altera-se. O entimema, enquanto configuração parcelar de premissas ou de conclusões, adquire uma especificidade particular, no sentido de não serem quaisquer premissas ou conclusões que são enunciadas, mas apenas as que contribuem mais eficazmente para a concretização dos objectivos da instituição política. Nesta perspectiva, ao contrário do discurso da sapiência, o discurso doxológico persuasivo deixa de ser questionado em termos da validade da estrutura das suas premissas ou conclusões, mas apenas a partir da sua perfomatividade. Como deixa de ser avaliado em termos de verdade ou de lógica, a sua validade deixa de ser universal para ser uma validade contextualizada pelas circunstâncias de interlocução.

São assim as circunstâncias de interlocução que determinam os diferentes tipos de discurso entimemático doxológico persuasivo. Entre esses tipos está o discurso agonístico que se inscreve num contexto de interlocução caracterizado pelo facto de existirem outros discursos antagónicos em relação aos quais reage. O discurso agonístico é um discurso de reacção, um discurso afectado por outros contra-discursos precedentes. Nesta perspectiva, a trama do

seu discurso implica, desde logo, uma dupla estratégia: a demonstração de uma determinada tese e a refutação da tese adversária enunciada nos discursos precedentes. A forma como o sujeito de enunciação concretiza esta estratégia, explicitando no seu enunciado uma determinada atitude em relação à tese adversária, ao sujeito de enunciação que a enunciou e ao destinatário do seu enunciado, dará origem a géneros de discurso agonísticos específicos. Tal como já atrás se referiu, esses géneros são a polémica, a sátira e o panfleto.

Prossiga-se com a caracterização genérica do discurso agonístico, procurando averiguar de que forma as suas especificidades estão presentes no cartaz político. A demonstração de uma determinada tese e a refutação da tese adversária leva não só a que o discurso agonístico seja um discurso de 'combate' contra alguém, como também instaura um estatuto específico no destinatário: este tanto pode ser uma testemunha neutra, que se identifica com o auditório universal, ou um adversário que convém convencer ou aniquilar. No caso específico da invectiva, do discurso agressivo em relação ao sujeito de enunciação do enunciado adversário, o destinatário do discurso agonístico pode, igualmente, ser encarado pelo sujeito de enunciação como um aliado, como alguém que convém mobilizar para o aniquilamento do sujeito de enunciação do enunciado adversário e para a reposição dos quadros de sentido que, na perspectiva da instituição político-partidária, são considerados como justos e legítimos.

O que se torna interessante no âmbito do discurso agonístico, consiste no facto dele pressupor uma 'retórica da guerra'. É com este sentido que Marc Angenot compara as estratégias discursivas que o caracterizam com as manobras militares: "*une rethorique spécifique est appelée ici par la nature fonction genérique, c'est-à-dire un jeu de feintes que appele des images militaires, attaque à decouvert, attaque par suprise, travaille de sape, combat, fausse retraite, feu*

roulant, «cheval-de-Troi»..."[18]. Tais manobras, adquirem clara visibilidade no que diz respeito ao discurso cartazístico quer num plano verbal, quer num plano iconográfico. A nível verbal, os *slogans* adquirem a sua verdadeira faceta de gritos de guerra, tal como já atrás se salientou. É em títulos como "*Alerta!* O fascismo está na rua!", "*Firmeza* contra eles! Está atento às *manobras* da reacção", "Contra a reacção *em frente* pela democracia !", "*Morte* ao fascismo, *vigilância* revolucionária", "Ontem a reacção *atacou.* Hoje os trabalhadores devem *responder*" e "A reacção *não entrará em Lisboa.* É preciso *cortar o caminho* à reacção", que o destinatário é considerado mais como um soldado do que um cidadão. Por outro lado, esta retórica instaura uma transformação do espaço público político: de espaço de acção e manifestação política, rapidamente se transforma em campo de batalha. Do ponto de vista iconográfico, essa retórica da 'violência' também está presente. Em relação a este plano de expressão verifica-se um interessante fenómeno de inversão, só constatável a partir do momento em que se confrontam cartazes representativos de diferentes tipos de discurso (isto é, discursos claramente agonísticos e discursos não agonísticos). Por exemplo, nalguns cartazes de institucionalização ou até mesmo de reivindicação, os adereços, tais como os instrumentos de trabalho (foices, martelos, chaves de porcas, ancinhos, etc.) concebidos como metonímias do trabalhador, considerado como actor político-partidário, adquirem um novo sentido nos cartazes que transmitem um discurso agonístico. Continuam a ser os mesmos adereços, só que, desta vez, ao invés de serem encarados como instrumentos de trabalho são concebidos como armas, passando a serem interpretados como metonímias do trabalhador entendido como soldado num registo que se inscreve no imaginário do guerrilheiro

[18] - ANGENOT, Marc- *Idem,* pp. 34.

vietnamita, cubano, africano, etc. (figura 5). O mesmo se verifica com as bandeiras que, de adereço de afirmação ideológico-partidária, passam a adquirir, num contexto agonístico, um sentido essencialmente heráldico (figura 6). A transformação está igualmente patente na representação dos próprios protagonistas políticos. Da ilustração da igualdade e da fraternidade, motivo obsessivamente representado nos cartazes de anúncio de iniciativa e nalguns de campanha eleitoral, em que os cidadãos são representados invariavelmente como uma massa indistinta de pernas, braços, bocas, etc., numa dinâmica significativa que designei por retórica do '*meeting*', no contexto agonístico, a comunidade política passa a ser representada ordenadamente como se fosse uma coluna militar (figura 7). O próprio gesto político também se altera: o braço erguido com o punho fechado ou com os dedos a fazerem o 'V' da vitória, enquanto gestos de afirmação e celebração ideológica e partidária, dão lugar ao braço erguido, mas relativamente flectido, cuja mão agarra numa arma e ao braço abaixado, mas totalmente flectido como se o protagonista se preparasse para esmurrar alguém com o punho fechado (figura 8).

De salientar, igualmente, o carácter exortativo que o discurso transmitido pelo cartaz adquire. Esta exortação pode ser de carácter totalmente político ou eleitoral (por exemplo, "Vota PCP"). Todavia, nos cartazes de reacção a discursos antagónicos transmitidos por outros cartazes ou através de outros meios de comunicação, a exortação adquire especificidades distintas. O apelo ao destinatário já não se faz em relação à sua vocação política mas em relação à sua vocação militar. Nesta perspectiva, o cartaz político que transmite um discurso agonístico, aproxima-se da categoria dos cartazes militares de recrutamento, em relação aos quais o cartaz de Alfred Leet, '*Your Country Needs You*', que ilustra um militar com o olhar direccionado e o indicador apontado ao espectador – impossibilitando qualquer hipótese de

Fig. 5 - Exemplos da inversão do sentido metonímico dos adereços. Num caso, os instrumentos de trabalho são metonímias do trabalhador concebido como um actor político-partidário; no outro, já não são enunciados como ferramentas, mas, sim, como armas, adereços metonímicos do soldado-trabalhador integrado numa guerra de índole político-partidária.

Fig. 6 - Os diferentes sentidos de uma bandeira. Nos dois cartazes de cima: a bandeira, enquanto adereço de afirmação político-partidária; nos cartazes de baixo: a bandeira, enquanto estandarte.

Fig. 7 - A nível iconográfico, a retórica do '*meeting*' e a retórica da 'guerra', reflectem-se também na forma como a comunidade política é retratada. No âmbito da retórica do '*meeting*', recorre-se- igualmente, à representação de toda uma cinética do contacto físico: o braço aberto que abraça, a mão que aperta a outra mão, o braço entrelaçado, etc..

Fig. 8 - As variações da representação do gesto, conforme o discurso transmitido pelas imagens adquire matizes agonísticas.

compromisso –, adquire um valor paradigmático[19]. Este cartaz- tão bem conseguido em termos de conciliação da imagem com a palavra - seria sistematicamente adaptado por outros *designers*, existindo mesmo alguns cartazes políticos do pós 25 de Abril que têm por referência tal modelo (figura 9).

Outra característica do discurso agonístico consiste no facto dele ser emotivo. À vontade da demonstração da incorrecção da tese contrária, juntam-se também elementos característicos da indignação, da profecia, da denegação, da obsecração e da diresão ou, se se quiser, do escárnio. A este propósito, parece existir uma relação inversamente proporcional entre informação e emotividade. Quanto mais evidente é o teor informativo do discurso, mais ele reflecte a componente da demonstração e da refutação da tese adversária. No caso dos cartazes políticos, onde se encontra melhor este tipo de discursos, é no chamado cartaz 'jornal de parede' (baseado nos designados '*Dazibao*' da Revolução Chinesa), meio de comunicação com capacidade para transmitir uma maior quantidade de informação. Em contrapartida, quanto mais emotivo é o discurso, menor é o seu teor informativo. Este tipo de discursos, mais adequados ao cartaz e ao *poster*, quanto mais emotivos são, mais se aproximam da invectiva, isto é, da injúria em relação ao sujeito de enunciação do discurso antagónico. Do ponto de vista verbal, esta componente está claramente explicitada nalguns *slogans* de cartazes políticos do pós 25 de Abril, mas onde adquire maior expressão é no plano iconográfico (figura 10). Na imagem, a emotividade associada à agressividade parece-me ser mesmo uma marca característica da produção cartazística de algumas instituições político-partidárias, como é o caso do MRPP (figura 11).

---

[19] - BARNICOAT, John - *Los Carteles. Su Historia y Su Lenguaje*, 4ª Ed.. Barcelona Editorial Gustavo Gili, 1997, pp. 222 e 226.

Fig. 9 - Variações, mas numa perspectiva político-partidária, em torno do cartaz de recrutamento militar da autoria de Alfred Leet – "*Your Country Needs You*".

Como já atrás foi mencionado, o discurso agonístico pode assumir três géneros distintos, conforme a posição do sujeito de enunciação em relação ao enunciado antagonista e ao sujeito que o enunciou. Destes três géneros apenas me interessa o género satírico, pois é aquele que mais se adequa às especificidades do cartaz, enquanto meio de comunicação que não está adaptado à transmissão de quantidades consideráveis de informação. Considero que no género satírico predomina a emoção sobre a informação, o que não acontece com os outros dois géneros em que o sujeito de enunciação, com maior (género polémico) ou menor facilidade (género panfletário), se esforça para demonstrar a sua tese e refutar as do adversário. Por outro lado, sou de opinião que o impacto da sátira se incrementa, sobretudo, através do registo iconográfico, o que não se verifica, com tanta frequência, na polémica e no panfleto.

Ao contrário do discurso polémico, que pressupõe um contra-discurso antecedente, cujas premissas embora consideradas incorrectas, se reportam, todavia, a um quadro comum de experiência e sentido políticos, a partir do qual podem ser refutadas, no discurso satírico esse quadro deixa de existir. Sendo assim, o discurso satírico apesar de reflectir a existência desse contra-discurso, na impossibilidade de o sujeito de enunciação o conseguir negar ou demonstrar a sua incorrecção, passa a refugiar-se numa reprodução grotesca do absurdo subjacente ao sentido que esse contra-discurso transmite. O discurso satírico e, sobretudo, o discurso de escárnio e mal dizer (invectiva) são, portanto, géneros simétricos do discurso polémico (o discurso típico do debate e da controvérsia), já que reflectem, em termos implícitos, a distância e o corte radical com um mundo antagonista – representado sinedocalmente pelo sujeito de enunciação e pelo contra-discurso que enunciou –, considerado caótico ou maldoso. Todavia, é preciso não esquecer que, devido à componente institucional e logotécnica do discurso

Fig. 10 - A invectiva a nível verbal e iconográfico. Saliento que a silhueta do rato, entendida como metáfora iconográfica do fascismo, é um motivo copiado de uma serigrafia de um cartaz francês relativo aos acontecimentos de Maio de 1968 (*'Vermine Fasciste. Action Civique'*). Este cartaz é duplamente relevante, porque não só é demonstrativo da possibilidade de se desenvolverem invectivas a nível iconográfico, como também das influências estéticas subjacentes à produção cartazística do pós 25 de Abril.

GASQUET, Vasco – *Les 500 Affiches du Mai de 68.* Paris, Balland, 1979.

Fig 11 - Estratos de cartazes do MRPP que são paradigmáticos da representação iconográfica da emotividade. No caso específico do MRPP, a emoção assume-se como uma representação estilizada. É uma emoção institucionalmente determinada, estando patente na expressão facial (com especial destaque para a boca aberta - como se se pretendesse representar iconograficamente o grito ou, se se quiser, o *slogan*) e para a enfatização dramática do gesto e da pose. Há quem afirme que é precisamente nesta preferência institucional pela dramatização teatral do gesto e da pose que radica a influência do cartaz chinês no cartaz do MRPP.

cartazístico, o mundo antagónico é, antes de mais, um mundo político cujos valores e quadros de experiência fazem perigar a estratégia de legitimação política por parte da instituição. Nesta medida, a componente satírica e invectiva do discurso do cartaz político manifesta 'um cerrar fileiras' em relação a interesses, valores e pretensões de autoridade considerados essenciais por parte da instituição política.

Por outro lado, é no discurso satírico que se sente maior cumplicidade entre o sujeito de enunciação desse discurso e o destinatário. O discurso satírico é sintomático de uma unidade e, simultaneamente, de uma exclusão. A unidade, no âmbito do processo de enunciação, caracteriza-se por uma cumplicidade absoluta entre os indicadores de pessoa '*eu*' (sujeito de enunciação) e '*tu*' (destinatário) de forma a estabelecer-se, implícita ou explicitamente, um '*nós*' inclusivo. A não existir essa cumplicidade, o discurso satírico transforma-se, progressivamente, no discurso panfletário. O sujeito de enunciação está só num mundo político hostil e impostor, que não compreende o seu discurso e o quadro de sentido que lhe está tão subjacente e que, para ele, é considerado tão evidente. Nada é mais triste e embaraçoso do que ridiculizar alguma coisa ou alguém, perante um público que não percebe a piada. Por sua vez, a exclusão verifica--se por intermédio da distância estabelecida entre este '*nós*' inclusivo e o '*ele*' (ou '*eles*') que compreende o sujeito que enunciou o discurso antagónico. Partilhando os quadros de referência com o destinatário, o sujeito de enunciação do discurso satírico concretiza uma retórica do 'desprezo'. A existir alguma demonstração, ela não é mais do que um exercício lúdico e cúmplice sobre a enormidade do erro do adversário.

A retórica do 'desprezo' que caracteriza o discurso satírico e de escárnio pode adquirir duas formas distintas: a forma descritiva de uma tabela grotesca de seres, ideias e ideais, na qual não é só a palavra que adquire um estatuto domi-

nante, mas, igualmente, a imagem, nomeadamente através da caricatura. Esta parece-me ser a dinâmica subjacente ao cartaz do MDP-CDE, "Minoria Tenebrosa, "Maioria Silenciosa"" que não é mais do que um engenhoso escárnio (concretizado através de uma lógica de inversão em que o sentido transmitido é engenhosamente invertido no seu registo: a palavra escarnece o sentido transmitido pela imagem e a imagem escarnece o sentido transmitido pela palavra) do cartaz de anúncio da manifestação da Maioria Silenciosa. Já o cartaz 'C' da figura 4 não me parece ser tão engenhoso, limitando-se a satirizar iconograficamente o desenho de Quito e a assinatura verbo-iconográfica do sujeito de enunciação do cartaz 'A'.

A segunda forma da sátira relaciona-se com a forma narrativa do discurso satírico do 'romance carnavalesco' que visa mostrar grosseiramente o carácter. Tal como já referi atrás, a propósito da incompatibilidade do cartaz com os discursos polémico e panfletário por não ser um meio adequado à transmissão de grandes quantidades de informação, o mesmo se verifica com esta dimensão do discurso satírico. Efectivamente, não são abundantes os exemplos de cartazes políticos do pós 25 de Abril que exploram a figura da anedota. E mesmo quando o fazem- porque ainda assim, alguns foram recenseados – são cartazes que recorrem ao '*gag*' ilustrado ou a um tipo de narrativa que faz lembrar a da banda desenhada (figura 12).

O discurso satírico pode também incidir alternadamente sobre o contra-discurso, ridicularizando-o ou desprezando-o, pondo a nú o absurdo do seu quadro de referências; ou sobre os defeitos do sujeito de enunciação que o enunciou. Esta dinâmica pode tornar-se gradualmente mais intensa e corrosiva, até se transformar na invectiva pura e simples. Em tal situação, a ridicularização transforma-se num desprezo agressivo que culmina num apelo à destruição do quadro de valores subjacentes ao enunciado antagónico ("Morte ao fascismo") ou à própria eliminação do sujeito de enunciação.

Fig. 12 - Na anedota a imagem adquire uma importância incontornável. O cartaz-banda desenhada editado pela revista 'Spartacus' ridiculariza a fidelidade de Álvaro Cunhal (numa perspectiva restrita) e do PCP (numa perspectiva lata) aos reais valores do marxismo leninismo. O '*gag*' reporta-se o ao VIIº Congresso (Extraordinário) do PCP de 20 de Outubro de 1974 e ilustra a reacção de Marx, Engels, Lénine, Stalin e Mao Tsé Tung à proposta de Álvaro Cunhal para suprimir algumas expressões como é o caso da da 'ditadura do proletariado'.

As dimensões satíricas e invectivas do cartaz ‘B’

Regressando ao cartaz ‘B’: onde se encontram as suas especificidades satíricas e invectivas? Nas conotações negativas do sujeito de enunciação do cartaz A e do enunciado que produziu, conotações essas no âmbito de um registo iconográfico ou verbal e que podem ser explicitadas no quadro seguinte:

	Cartaz 'A': “Manifestação de Apoio ao General Spínola”		Cartaz 'B': “Minoria Tenebrosa. “Maioria Silenciosa””	
Planos de incidência do discurso	Plano iconográfico	Plano verbal	Plano iconográfico	Plano verbal
Sobre o Sujeito de enunciação	Maioria Silenciosa (assinatura iconográfico-verbal)		Transformação da assinatura iconográfico-verbal nuns dentes caninos	Qualificação do sujeito de enunciação como “tenebroso”
Sobre o enunciado	Ilustração de Quito	Divulgação de uma iniciativa política com um determinado tema: o General Spínola; os extremismos políticos; o programa do MFA.	Exploração da ilustração de Quito para desenvolver uma caricatura evocativa do General Spínola e para denunciar os valores políticos que lhe estão subjacentes.	

A partir deste quadro é possível constatar que o discurso satírico, mais do que uma narração carnavalesca marcada pelo riso de exclusão, assume antes a forma de uma tabela grotesca na qual se procede, metodicamente, à desconstrução do universo de valores políticos subjacentes ao enunciado e ao sujeito que o enunciou. Isso está claramente patente na forma como o MDP-CDE caricatura o General António de Spínola aproveitando a ilustração do cartaz A. E como o consegue fazer? Fardando a efígie ilustrada no cartaz ‘A’, decorada a preceito com uma proeminente medalhística reservada apenas aos militares de patente. Mas, simultaneamente, seleccionando criteriosamente, nessa medalhística, os símbolos que são mais representativos de instituições do regime deposto, bem como dos seus valores e da sua

ideologia. Nesta perspectiva, a ilustração não só remete para um protagonista concreto, como também para os valores que - segundo o MDP-CDE - ele defende. Em relação ao sujeito de enunciação, o processo é semelhante mas mais explícito, porque correlacionado com a palavra: não só se transforma a 'boca-assinatura' do cartaz 'A' numa boca feroz, na qual se destaca o gume dos caninos e dos incisivos, como também, através da palavra, se atribui um sentido preciso a essa boca, conseguindo-se assim transmitir, simultaneamente, uma conotação precisa sobre o sujeito de enunciação patente no cartaz 'A': não é só a boca que é tenebrosa – no sentido literal de ser malévola e perigosa – é, igualmente, a Maioria Silenciosa. Eis, então, que o cartaz adquire o estatuto de um aviso, o que só contribui para intensificar mais a relação de empatia do sujeito de enunciação com o destinatário.

Por tudo isto, o discurso do cartaz B é até, de certa forma, um discurso demonstrativo, no sentido de desmascarar os valores políticos do adversário. É como se ele fosse uma película fotográfica de raios X que conseguisse reproduzir o que está oculto no discurso do cartaz A. Mas é preciso ter presente que essa exposição não é gratuita. O discurso da sátira e do escárnio do cartaz político é um discurso de desprezo, mas, simultaneamente, um discurso interesseiro, pois é sintomático da reacção de uma instituição política a acontecimentos que podem ameaçar o seu devir político.

BIBLIOGRAFIA

ANGENOT, Marc - *Là Parole Panfletaire*, 2ª Ed.. Paris, Payot, 1995.

BARNICOAT, John - *Los Carteles. Su Historia y Su Lenguaje*, 4ª Ed.. Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1997, pp 222 e 226.

BARTHES, Roland - *Elementos de Semiologia.* Lisboa, Edições 70, Col. Signos.

BARTHES, Roland - *Mitologias.* Lisboa, Edições 70, Col. Signos.

BENVENISTE, Emile - *Problèmes de Linguistique Génerale*. Paris, Gallimard, 1985, 2 vols

BENVENISTE, Emile - *O Homem na Linguagem*, 2ª Ed.. Lisboa, Vega, 1992, p. 17-48.

CALVET, Louis-Jean - *Là Production Revolutionnaire.* Paris, Payot, 1976.

DUBOIS, Jean - "A palavra "partido"" in: CHATRLOT, Jean – *Os Partidos Políticos*. Editora Universidade de Brasília, 1982, Col. Pensamento Político, p. 5-10.

ECO, Umberto - *Tratado Geral de Semiótica,* 2ª Ed.. São Paulo, Editora Perspectiva, 1991.

- *Conceito de Texto*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

- *As Formas do Conteúdo.* São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.

ELECTA - LISBOA 94 (Ed.) - *A Cor da Revolução.* Lisboa, Electa - Lisboa 94, 1994.

ERAUSQUIN, Manuel Alonso - *Fotoperiodismo: Formas e Códigos*. Madrid, Editorial Sintesis, 1995, Col. Periodismo,.

FIDALGO, António Carreto - *A Economia e a Eficácia dos Signos.* Covilhã, UBI- Lição de Síntese para Provas de Agregação em Ciências da Comunicação, 1999, publicado

na BOCC- Base *On Line* de Ciências da Comunicação (http://bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-economia-signos.html).

GASQUET, Vasco - *Les 500 Affiches du Mai de 68.* Paris, Balland, 1979.

GRADIM, Anabela - *Sinais de Privação: de Volta a Uma Sensibilidade Original*, publicado na BOCC- Base *On Line* de Ciências da Comunicação (http://bocc.ubi.pt/pag/gradim-privação.html)

LAMPREIA, J. Martins - *Comunicação Empresarial. As Relações Publicas na Gestão.* Lisboa, Texto Editora, 1992.

PEIRCE, Carl Senders - "Colletected Papers" *in: The Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Charlottesville, Intelex Corporation, 1992 (CD-ROM)

RODRIGUES, Adriano - Dimensões Pragmáticas do Sentido. Lisboa, Edições Cosmos, p.68

SANTOS, Boaventura Sousa e outros - *O Pulsar da Revolução*. Lisboa, Edições Afrontamento/Centro de Documentação 25 de Abril da Universidade de Coimbra, 1997.

TCHACKHOTINE, Serge - *Les Violes des Foules*. Paris, Gallimard, 1952

TCHACKHOTINE, Serge - "El secreto Del Éxito de Hitler: La Violência Psíquica" in: MORAGAS, M.de, (Ed.) – Sociologia de la Comunicación de Masas, 3ª Ed.. Barcelona, Ediciones G. de Gili, 1993, Col. GG Mass Media, Vol III – Propaganda Política y Opinión Pública, p. 154-191.

ICONOGRAFIA

GDUP - *28 de Stembro. O Fascismo Não Passou. O fascismo Não Passará.* S.l. GDUP, 1974, 97x67 cm, (existente na Biblioteca Nacional de Lisboa com o invº nº 2996-R).

JORNAL REVOLUÇÃO - *Semanalmente Revolução. Porta-voz do Partido Revolucionário - Brigadas Revolucionarias.* S.l., Jornal 'Revolução', s.d., 32x24cm, (existente

no Centro de Documentação 25 de Abril/Universidade de Coimbra).

MAIORIA SILENCIOSA - *Manifestação de Apoio ao General Spínola*. S.l. [Maioria Silenciosa],1974, 116x85,5 cm, (existente na Câmara Municipal de Lisboa).

MANTA, João Abel - *Uma vida exemplar*. Lisboa, Diário de Lisboa, “Mesa Redonda”, Agosto de 1969.

MDP-CDE - *Comício. Pavilhão dos Desportos. Fascismo Nunca!*. S.L., MDP-CDE, 1974, 68,5x 45cm, (existente na Biblioteca Nacional de Lisboa com o invº nº 7318 A).

MDP-CDE - *Firmeza Contra eles! Está Atento às Manobras da Reacção.* S.l. MDP-CDE, 1974, 62x46cm, (existente na Câmara Municipal de Lisboa com o invº nº 49).

MOVIMENTO ANARQUISTA - *A Porca da Política*. S.l., Movimento Anarquista, s.d., (existente na Comissão Nacional de Eleições).

MOVIMENTO ANARQUISTA - *O Recalcomaníaco*. S.l., Movimento Anarquista, (existente na Comissão Nacional de Eleições).

MRPP - *Comício com a Presença do Camarada Secretário Geral Arnaldo Matos. O Golpe Fascista de 25 de Novembro e as Tarefas do Proletariado.* Lisboa, MRPP, 1975, 97,5x68cm, (existente na Comissão Nacional de Eleições).

MRPP - *Comício com a Presença do Camarada Secretário Geral Arnaldo Matos. A Revolução Tem de Avançar a Todo o Vapor. Lisboa,* MRPP, s.d.. 68x48,5cm, (existente na Comissão Nacional de Eleições).

MRPP- *...O Tempo é de Guerra mas o Horizonte é Vermelho.* S.l., MRPP, s.d , 68x48, (existente no Centro de Documentação 25 de Abril/ Universidade de Coimbra)

MRPP - *Grande Comício. A Classe Operária deve Avançar na Revolução!*. Lisboa, MRPP, s .d, 100x70 cm, (existente na Biblioteca Nacional de Lisboa com o invº nº543G).

MRPP - *Comício Nacional. Viva o Partido. Viva o 18 de Setembro*. S.l. MRPP, s.d., 84,5x68,5 cm, (existente na Biblioteca Nacional de Lisboa com o invº nº 2995R).

MRPP - *Comício Moscavide. A Classe Operária e o 5º Governo Provisório*. Lisboa, MRPP, 1975, (existente na Biblioteca Nacional de Lisboa com o invº nº 541 G).

ORPCML - *Pela Unidade do Povo Contra o Avanço do Fascismo.* S.l., ORPCML, s.d., 64x46,5cm, (existente no arquivo da UDP).

PCP - *Não à Reacção*. Lisboa, DORL do PCP, 1974, 33,5x22,5, (existente na Câmara Municipal de Lisboa com o invº nº5)

PCP - *Todo o Apoio ao MPLA. Não à Agressão e à Ingerência Imperialista*. Lisboa, DORL do PCP, 1975 70x50cm.

PCP - *Partido Comunista Português. Grande Comício.* S.l. PCP, 1974, 68x48cm.

PCP- *Dá Mais Força à Liberdade. Vota PCP.*. S.l., PCP, s.d, 62,5x48cm, (existente na Biblioteca Nacional de Lisboa com o invº nº 7293 A).

PDC - *Consulta a Tua Consciência*. *Precisamos de Ti.* S.l. PDC, s.d.., 69x43,5cm, (existente na Comissão Nacional de Eleições).

PRP-BR - *1º De Maio de Unidade e Luta*. S.l., PRP-BR, s.d., 70x49 cm, (existente na Câmara Municipal de Lisboa-Colecção Neves Águas com o invº nº CT. NA. 2443/C).

PRP-BR - *Morte ao Fascismo. Vigilância Revolucionária.* S.l., PRP-BR, 1974, 58,5x40,5 cm, (existente na Câmara Municipal de Lisboa com o invº nº 225) .

PS - *Partido Socialista. Democratizar, Socializar, Desenvolver*. Lisboa, Partido Socialista, 1974, 66,5x44,8 cm, (existente na Comissão Nacional de Eleições).

PS - *Partido Socialista. Campanha de Angariação de Fundos. FAUL.*. S.l. FAUL, [1975], 42x30cm, (existente na Câmara Municipal de Lisboa - Colecção Neves Águas com o invº nº CT. NA. 241/B).

SPARTACUS - [*Banda desenhada satírica sobre o VIIº Congresso (Extraordinário) do PCP*]. S.l., Revista Spartacus, 1974, 61x43cm, (existente no arquivo da UDP).

[UDP] - *Defender o República! O Jornal dos Trabalhadores.* Lisboa, [UDP], 1975, 43x30 cm, (existente no arquivo da UDP).

UDP - *Viva o 1º de Maio. Em Frente Pela Democracia Popular*. S.l., UDP, s.d. 61,5x43cm, (existente no arquivo da UDP).

UDP - *Operários Camponeses. Unidos Venceremos.*. S.l. UDP, s.d., 35x18,5cm, (existente no Centro de Documentação 25 de Abril/Universidade de Coimbra).

UDP - *Contra as Ameaças de Intervenção Americana: Levantemo-nos em Luta pela Independência Nacional!*. S.l., UDP, 1975, 35x18,5cm, (existente no Centro de Documentação 25 de Abril/Universidade de Coimbra).

UDP - *Acabem com os Impostos, Multas e Alcavalas Sobre os Camponeses Pobres!*. S.l. UDP, s.d., 42x29,5cm, (existente no arquivo da UDP).

UDP - *Governo de Independência Nacional. Comício.* S.l. UDP, s. d., 81,5x59,5 cm, (existente na Comissão Nacional de Eleições).

VAF - *Alerta! O fascismo Anda na Rua!.* S.l. Comités de Vigilância Anti-fascista, 1974, 63x44cm, (existente no Centro de Documentação 25 de Abril/Universidade de Coimbra).

AGRADECIMENTOS

Francisco Madeira Luís - Universidade de Aveiro.

INFORMAÇÃO E DEMOCRACIA: O SENTIDO DA CRÍTICA ROUSSEAUNIANA DA INFORMAÇÃO

Paulo Serra*

> "De um lado, um passado que não se encontra nem abolido nem esquecido, mas um passado do qual nada podemos retirar que nos oriente no presente e nos permita imaginar o futuro. Do outro, um futuro sem a menor figura. Encontramo-nos, em cada dia, à mercê de uma invenção, de um acidente, material ou intelectual."
>
> Paul Valéry[1]

Introdução

A aceitarmos a tese de Hegel segundo a qual, e sendo que "a verdade é o todo", toda a afirmação contém a sua própria negação, podemos ser tentados a ver a obra de Rousseau como a negação da afirmação iluminista e enciclopedista, ao denunciar a "corrupção dos costumes" como o resultado necessário a que conduz "o restabelecimento das ciências e das artes" – mais correcto seria dizer a *difusão generalizada da informação* sobre elas - e ao exigir o regresso ao "conhece-te a ti mesmo" e à essencialidade das verdades éticas em detrimento do saber científico e da informação em geral. O interesse da posição de Rousseau, que ultrapassa em muito o próprio Rousseau – de facto, ela prenuncia e inspira subterraneamente a posição de muitos dos que, como

* - Universidade da Beira Interior.

[1] - "Le bilan de l'intelligence", in *Oeuvres I*, Paris, Gallimard, 1997, p. 1063.

Heidegger, Adorno e Horkheimer, Baudrillard e Postman, para só referirmos alguns, têm feito a crítica da cultura contemporânea -, reside primariamente no facto de ela corporizar, *ainda hoje*, a crítica mais radical a uma certa forma de entender a informação - Baudrillard fala, a propósito, em "mito" - que se prolonga na actualidade.

Coloca-se, no entanto, a questão de saber se, hoje, a crítica rousseauniana continua a ter sentido, e qual – ou se, pelo contrário, também ela foi negada pelo "espírito dos tempos": um "espírito" que, calçadas as botas das sete léguas, nunca mais parou de deixar para trás, cada vez mais para trás, o "comunitarismo" (e a "ética das virtudes")[2] cuja defesa justificava tal crítica. Como procuraremos mostrar a seguir, é possível actualizar a crítica rousseauniana da informação - e, simultaneamente, o "comunitarismo" subjacente a tal crítica – a partir da reflexão sobre o papel da informação

---

[2] - Talvez fosse mais correcto falar, a propósito de Rousseau, de "humanismo cívico" – daquele "humanismo cívico" que, caracterizando as antigas repúblicas gregas e romanas, é (re)teorizado por autores modernos como Maquiavel, Montesquieu e Rousseau e, contemporaneamente, por Charles Taylor. Cf. Charles Taylor, "Quiproquos et malentendus: le débat communautariens-libéraux", in André Berten, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois (org.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997, pp. 87-119. Referindo-se a este mesmo "humanismo cívico" – que consideram, a par da "interpretação comunitarista *stricto sensu*" defendida por exemplo por MacIntyre, como uma das duas interpretações possíveis do conceito de "participação na vida em comunidade" – afirmam os organizadores que ela "encontra a sua expressão mais acabada no pensamento político de Rousseau (ou pelo menos numa sua interpretação dominante)". Cf. André Berten, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois, *op. cit.*, pp. 239-240. Por seu lado, Allan Bloom vê Rousseau como o grande impulsionador do comunitarismo moderno e contemporâneo, tendo dado "um novo impulso a todas as espécies de tentativas para novos começos comunitários desde Robespierre a Owen, a Tolstoi e ao *kibbutz*, impulso ainda vivo no pensamento contemporâneo". Allan Bloom, *A Cultura Inculta*, Lisboa, Europa-América, s/d, p. 296.

e dos *media* numa sociedade democrática. A informação revela-se, à luz dessa reflexão, como a condição que torna possível assegurar, ainda que segundo modalidades diferentes, a continuidade daqueles que são, na perspectiva de Rousseau, os princípios basilares da vida em sociedade – e por sociedade entende Rousseau uma sociedade "republicana" ou, como diríamos nós hoje, "democrática": a *transparência* da vida pública e a *participação* política dos cidadãos[3].

A crítica rousseauniana da informação

O problema que, acerca da informação e, nomeadamente, a informação relativa às ciências e às artes, Rousseau – que, como é sabido, participou no projecto da *Encyclopédie*, tendo redigido os artigos referentes à *Música* e à *Economia Política* – coloca a si próprio e nos coloca é muito mais radical que os colocados por Diderot e D'Alembert em relação ao projecto enciclopédico, atingindo os pressupostos últimos desse projecto e, de forma mais geral, de toda a posição que pretenda enfatizar a importância ético-política da "informação". Esse problema poderia, nos nossos próprios termos, formular-se da seguinte maneira: *a informação tem algum valor ético-político?*

Não é nestes termos, no entanto, que o problema se coloca a Rousseau, mas antes: "o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aperfeiçoar os costumes?" É esta a pergunta que, proposta pela Academia de Dijon e lida no *Mercure de France* de Outubro de 1749, faz com que Rousseau tenha, como S. Paulo, a sua estrada

---

3 - É precisamente a defesa destes princípios que, de acordo com Bobbio, faz de Rousseau "o primeiro grande autor democrático" – ainda que não liberal e mesmo anti-liberal. Norberto Bobbio, O *Futuro da Democracia*, Lisboa, D. Quixote, 1988, p. 160.

de Damasco - a caminho de Vincennes[4]. O resultado desta "inspiração súbita", desta violenta comoção[5], é nada mais nada menos que a visão de "todas as contradições do sistema social", de "todos os abusos das nossas instituições", e de "que o homem é naturalmente bom e que é apenas devido a essas instituições que os homens se tornam maus" – "iluminação" em que radica, segundo Rousseau, toda a sua obra de escritor e de filósofo[6]. E é precisamente esta "iluminação" que ilumina a resposta que, no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, Rousseau dá à pergunta da Academia de Dijon, ao defender que o restabelecimento das ciências e das artes conduz necessariamente à "corrupção dos costumes".

É claro que, e como sublinha François Bouchardy na apresentação daquela obra de Rousseau, é sempre possível responder à resposta do filósofo genebrino com uma argumentação *ad hominem*: "homem de letras, ele ataca a lite-

---

4 - Onde ia visitar Diderot, encarcerado devido à publicação da *Lettre sur les aveugles*. O episódio é narrado por Rousseau nomeadamente na 2ª Carta a Malsherbes de 12 de Janeiro de 1762 e no início do Livro VIII das *Confissões.* Cf. Jean-Jacques Rousseau, "Quatre Lettres à M. Le Président de Malesherbes" (2ª Carta), in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1996, pp. 1135-1136; "Les Confessions", *ibidem*, pp. 350-351.

5 - Que, nas palavras de Rousseau, leva o seu espírito a deslumbrar-se com "mil luzes", a uma "perturbação inexprimível", a um estado próximo da "embriaguez" e a uma agitação que o prostram debaixo de uma das árvores da avenida, chorando sem disso se dar conta (nas *Confissões*, Rousseau chega a falar em "delírio").

6 - Cf. Jean-Jacques Rousseau, "Quatre Lettres à M. Le Président de Malesherbes" (2ª Carta), *ibidem*, pp. 1135-1136. Que, num século e num meio conhecido pelo seu racionalismo exacerbado, Rousseau apresente uma "visão" ou "iluminação" como origem e paradigma do verdadeiro saber, resulta ainda da sua recusa da mediação ou, se quisermos, do privilégio que atribui ao imediato sobre todas as formas de mediação. Que tal imediato tenha de ser, posteriormente, desenvolvido e "revelado" como mediação só mostra a impossibilidade da tentativa rousseauniana de eliminar a mediação.

ratura; amante de espectáculos, ele denuncia os malefícios do teatro; adversário das ciências e das artes, ele concorre a um prémio académico"[7]. Não é um tipo de argumentação que Rousseau não preveja; assim, dirigindo-se aos académicos de Dijon, perguntava já no início do *Discurso sobre as Ciências e as Artes*: "Como ousar culpar as Ciências diante de uma das mais sábias companhias da Europa, louvar a ignorância numa Academia célebre, e conciliar o desprezo pelo estudo com o respeito pelos verdadeiros Sábios (*Savans*)?"[8] Pode mesmo ser que, como argumenta D'Alembert, Rousseau tenha confundido "a cultura do espírito com o abuso que dela se pode fazer", e que os males que atribui às Ciências e às Artes talvez sejam devidas a "causas totalmente diferentes" – de tal forma que, se as Artes e as Ciências fossem destruídas, provavelmente "restar-nos-iam os vícios, a que se acrescentaria a ignorância"[9]. No entanto, nenhuma destas duas argumentações atinge o essencial da posição de Rousseau, já que, e começando pela última:

i) Se, como implicitamente pretende D'Alembert, fosse possível distinguir entre a "cultura do espírito", as Ciências e as Artes e "o abuso que dela se pode fazer", a sua má utilização – distinção que pressupõe, no fundo, a concepção a que Heidegger virá a chamar a "concepção antropológico-instrumental" da Técnica[10] - não se verificaria a ocorrência universal e tão velha como o mundo,

---

7 - François Bouchardy, "Discours sur les Sciences et les Arts", in Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985, p. xxxviii.

8 - Jean-Jacques Rousseau, "Discours sur les Sciences et les Arts", *ibidem*, p 5.

9 - D'Alembert, "Discours Préliminaire des Éditeurs", in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 13 (Tomo 1 do original), Milão-Paris, Franco Maria Ricci, 1977, p. xxxiii.

10 - Cf. Martin Heidegger, "La question de la technique", in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1990 e *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Editorial Vega, 1995.

como dirá Rousseau, da "corrupção dos costumes" como efeito do aparecimento e desenvolvimento das Ciências e das Artes – como se procura mostrar através do recurso repetido à "indução histórica"[11]. Ou, como ironicamente diz Rousseau noutro texto, a ciência "é muito boa em si, isso é evidente" – até porque, sendo Deus a sua fonte, não poderia deixar de o ser – só que "não é feita para o homem", que tem "o espírito demasiado limitado para nela fazer grande progresso, e demasiadas paixões no coração para não fazer dela um mau uso"[12].

ii) O que se condena não é a ciência dos "verdadeiros sábios", daqueles que, à semelhança de um Bacon, de um Descartes, de um Newton, sentem "a força de caminhar sozinhos pelos seus próprios passos", que não precisam de mestres e têm a capacidade de ultrapassar os obstáculos, podendo conciliar Ciência e Virtude – mas sim uma informação e uma educação generalizadas e inconsideradas que colocam o saber, ou melhor, a ilusão de um saber relativo às Ciências e às Artes ao alcance de uma "populaça indigna de dele se aproximar", e que nada mais faz do que o substituir às verdadeiras virtudes[13].

À ânsia enciclopedista de reunir, sistematizar e difundir, da forma mais completa possível, tanto em termos de conteúdos como em termos de destinatários, as "luzes da

---

[11] - Cf. Jean-Jacques Rousseau, "Discours sur les Sciences et les Arts", in *op. cit.*, pp. 5 ss.

[12] - J.-J. Rousseau, "Réponse à Stanislas", *ibidem*, p. 36; Cf. também J.-J. Rousseau, "Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordas)", *ibidem*, pp. 72-73: "Se inteligências celestes cultivassem as ciências, delas só resultaria bem; digo o mesmo acerca dos grandes homens, que são feitos para guiar os outros".

[13] - Cf. Jean-Jacques Rousseau, "Discours sur les Sciences et les Arts", *ibidem*, p. 29.

razão", a informação sobre as Ciências e as Artes, Rousseau contrapõe, então, a ignorância - a recusa *daquela* informação. Não uma ignorância qualquer[14], mas aquela ignorância virtuosa de que, para Rousseau, Sócrates é o eterno paradigma – e em nome da qual o filósofo grego, se ressuscitasse, certamente "continuaria a desprezar as nossas vãs Ciências, e não ajudaria, de forma alguma, a engrossar essa multidão de livros com que nos inundam de todos os lados, e não deixaria, como o fez, como único preceito aos seus discípulos e aos nossos Descendentes, senão o exemplo e a memória da sua virtude. É assim que é belo instruir os homens"[15]. E o facto de o homem nascer naturalmente ignorante, dotado d' "a feliz ignorância em que nos colocou a sabedoria eterna", só mostra a perfeição infinita dessa sabedoria que, à semelhança de uma mãe previdente que "arranca uma arma perigosa das mãos dos seu filho", nos quis proteger dos perigos dessa "arma", infinitamente mais perigosa que todas as outras, que é a ciência[16]. No entanto,

---

[14] - Já que, como admite Rousseau, devemos distinguir entre uma "ignorância feroz e brutal", que "nasce de um mau coração e de um espírito falso; uma ignorância criminosa que se estende até aos deveres da humanidade; que multiplica os vícios; que degrada a razão, avilta a alma e torna os homens semelhantes aos animais", e uma "ignorância razoável", que consiste em "limitar a sua curiosidade à extensão das faculdades que se receberam; uma ignorância modesta, que nasce de um amor vivo pela virtude, e não inspira senão indiferença em relação a todas as coisas que não são dignas de encher o coração do homem, e que nada contribuem para o tornar melhor; uma ignorância doce e preciosa, tesouro de uma alma pura e contente de si, que coloca toda a sua felicidade em debruçar-se sobre si mesma, em tornar-se testemunha da sua inocência, e não tem necessidade de procurar uma felicidade falsa e vã na opinião que os outros poderiam ter acerca das suas luzes (...)." Jean-Jacques Rousseau, "Réponse à Stanislas", in *op. cit.*, p. 54.

[15] - Jean-Jacques Rousseau, "Discours sur les Sciences et les Arts", *ibidem*, p.14.

[16] - *Ibidem*, p. 15.

e ao contrário do que quiseram "provar" algumas interpretações mais malévolas que rigorosas da tese de Rousseau de que a ciência engendra necessariamente o vício não se segue que a ignorância engendre necessariamente a virtude – mas sim que a virtude exige a ignorância[17].

Sendo claro que Rousseau defende aqui uma *ética das virtudes*, cujo modelo encontra nos Antigos e, em certa medida, no seu mestre Montaigne, também ele influenciado pelos Antigos, não é fácil, no entanto, determinar com precisão quais são as "virtudes" a que Rousseau se refere. A utilização recorrente de Esparta como exemplo e, simultaneamente, da Atenas "iluminada" como contra-exemplo[18] faz pensar em virtudes guerreiras e cívicas como a *coragem* (que cita explicitamente), a *frugalidade*, a *temperança*, a *disciplina*, o *amor à Pátria*, etc.; noutros passos, é a *simplicidade* dos camponeses que é exaltada contra a corrupção que campeia nas cidades; noutros ainda, são destacadas virtudes cristãs como a *inocência* e a *pobreza*[19]. É justamente em nome destas virtudes éticas - e desta ética das virtudes - que Rousseau desencadeia a sua acusação radical às Ciências e às Artes, e à sua ligação *essencial* - em termos de origens, de objectos e de efeitos - aos nossos "vícios". Assim[20]:

i) Quanto às *origens*: as ciências têm as suas origens em "vícios" como a superstição, a ambição, o ódio, a

---

[17] - "A virtude não é pois incompatível com a ignorância. Ela não é sempre, também, a sua companhia: porque vários povos muito ignorantes eram muito viciosos. A ignorância não é um obstáculo nem ao bem nem ao mal; ela é somente o estado natural do homem". J.-J. Rousseau, "Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordas)", *ibidem*, p. 75.

[18] - Cf. por exemplo J.-J. Rousseau, "Discours sur les Sciences et les Arts", *ibidem*, p. 12.

[19] - Cf. *ibidem*, pp. 22 ss.

[20] - Para o que segue, cf. *ibidem*, pp. 17 ss.

lisonja, a mentira, a avareza, a curiosidade vã, e, em geral, o orgulho humano;

ii) Quanto aos *objectos*: os objectos das ciências não são menos "viciosos" que as suas origens – para as Artes, o luxo; para a Jurisprudência, a injustiça; para a História, a tirania, a guerra, as conspirações, etc.;

iii) Quanto aos *efeitos*: o primeiro e principal efeito das ciências é "a perda irreparável de tempo", a ociosidade da qual nascem e que contribuem para reforçar - sem que a "utilidade" e a "importância" dos saberes que indivíduos e sociedade ganham com isso compense tal ociosidade; antes pelo contrário: o principal efeito da acção "dessa multidão de Escritores obscuros e de Letrados ociosos, que devoram em pura perda a substância do Estado", é irem minando os alicerces da fé, anulando a virtude, "consagrando os seus talentos e a sua Filosofia a destruir e envilecer tudo o que há de sagrado entre os homens"[21]. O segundo efeito das ciências é o luxo, que nasce "da ociosidade e da vaidade dos homens"; e, se é certo que nem sempre o luxo implica as Ciências e as Artes, sempre estas levam àquele. O luxo não só é contrário aos "bons costumes" e à "virtude" como também é prejudicial à duração dos Estados, reduzidos a meros gestores do dever e do haver[22], e à própria manutenção e elevação do gosto nas artes, na medida em que os artistas, com a preocupação mercantilista de agradarem ao gosto dominante, não produzem senão

---

[21] - *Ibidem*, p. 19.

[22] - "Os antigos políticos falavam sem cessar de costumes e de virtude; os nossos não falam senão de comércio e de dinheiro. (...) Avaliam os homens como rebanhos de gado. Segundo eles, um homem não vale para o Estado senão o consumo que nele faz". *Ibidem*, pp. 19-20.

o que mais facilmente lhes possa propiciar glória e proventos[23].

E a "educação insensata" que, desde a mais tenra infância, se preocupa em transmitir-nos a informação relativa às ciências e às artes e não em ensinar-nos as virtudes – uma educação que, como diz Rousseau, "orna o nosso espírito e corrompe o nosso juízo", ensinando aos jovens "todas as coisas, excepto os seus deveres", não "o que devem fazer quando homens" mas "o que devem esquecer"[24] - não é menos criticável que as Ciências, cujos efeitos ajuda a perpetuar e a aprofundar de geração em geração. Desses efeitos, o "mais evidente" e perigoso é o primado da aparência (estética) sobre a essência (ética) - que, numa verdadeira inversão de valores, faz com que *ser bom* se torne secundário em relação a *parecer belo*[25].

Também a imprensa, a arte da impressão, é criticável por razões análogas. A imprensa representa para Rousseau, como para os Enciclopedistas, o prolongamento artificial da memória – só que enquanto Diderot e D'Alembert vêem neste prolongamento a sua qualidade essencial, Rousseau vê

---

[23] - *Ibidem*, p. 21. Numa das respostas sobre o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, escrita em 1750, e antecipando já o *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, publicado em 1755, Rousseau atribui à desigualdade o papel de "causa primeira" de todos os males. A genealogia é vista, aí, da seguinte forma: "A primeira fonte do mal é a desigualdade; da desigualdade vieram as riquezas; (...). Das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade; do luxo vieram as belas Artes, e da ociosidade as Ciências." J.-J. Rousseau, "Réponse à Stanislas", *ibidem*, pp. 49-50.

[24] - J.-J. Rousseau, "Discours sur les Sciences et les Arts", *ibidem*, p. 24.

[25] - "Já não se pergunta acerca de um homem se ele tem probidade, mas talentos; nem de um Livro se ele é útil, mas se está bem escrito. As recompensas são prodigalizadas ao belo espírito, e a virtude fica sem honras. Há mil prémios para os belos discursos, nenhum para as belas acções". *Ibidem*, p. 25.

aí o seu principal defeito. Com efeito, esta "arte de eternizar as extravagâncias do espírito humano", como Rousseau lhe chama, permite que as mais perigosas teorias – o filósofo refere-se explicitamente às teorias de Hobbes e Spinoza – sejam imortalizadas e continuem a exercer, até ao fim dos tempos, os seus efeitos deletérios[26]. Rousseau antevê mesmo um tempo em que os nossos descendentes - a quem, mediante a imprensa, tais obras chegarão – hão-de inventar uma oração de todo contrária à dos iluministas: "Deus todo-poderoso, tu que tens nas tuas mãos os Espíritos, livra-nos das Luzes e das funestas artes dos nossos pais, e restitui-nos a *ignorância*, a *inocência* e a *pobreza*, os únicos bens que podem fazer a nossa felicidade e que são precisos perante ti"[27]. E para contestar a pretensa "utilidade" dos Livros, Rousseau utiliza três argumentos incontornáveis: *primeiro*: "os sábios não farão tantos bons livros quantos os maus exemplos que dão"; *segundo*: "haverá sempre mais livros maus que bons"; *terceiro*: "os melhores guias que podemos ter são a razão e a consciência (...). Quanto aos que têm o espírito torto ou a consciência endurecida, nunca a leitura lhes pode servir para nada". Deste libelo acusatório Rousseau isenta apenas os livros da Religião, "os únicos que nunca condenarei"[28].

Mas serão a virtude e a ciência – a informação – definitivamente inconciliáveis? Aparentemente, Rousseau antevê uma possibilidade de ambas se conjugarem: na pessoa dos "sábios verdadeiros" como Bacon, Descartes e Newton,

---

[26] - Cf. *bidem*, pp. 27-28. E dadas as "desordens horrorosas" que, segundo Rousseau, a imprensa já causou na Europa, o filósofo afirma mesmo a necessidade de os soberanos a banirem – usando, para isso, esforços tão consideráveis como os que usaram para a implantar...

[27] - *Ibidem*, p. 28.

[28] - J.-J. Rousseau, "Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordas)", *ibidem*, p. 93.

a quem, para além da tarefa da ciência, deveria estar reservado o aconselhamento dos reis; se isso alguma vez acontecer, "ver-se-á o que podem a virtude, a ciência e a autoridade animadas de uma nobre emulação e trabalhando concertadamente para a felicidade do Género Humano"[29]. Acreditará mesmo Rousseau na viabilidade de tal solução? Ou, conhecendo sobejamente a experiência de Platão com o tirano Dionísio se limita a utilizar, aqui, um mero recurso retórico? Inclinamo-nos para esta segunda hipótese. A ser assim, e mantendo-se a ciência e a virtude como pólos inconciliáveis, coloca-se a questão de saber qual é a alternativa: regressar (regredir) ao estado em que não existiam as Ciências e as Artes? Mas será possível tal regresso (regressão)? E sendo possível, será desejável?[30] Rousseau responde negativamente a cada uma destas questões, reiterando que não pode inferir-se, da sua posição, a proposta de "queimar todas as Bibliotecas e destruir as Universidades e as Academias" - já que, com isso, o resultado que se atingiria não seria senão "mergulhar de novo a Europa na barbárie, e os costumes nada ganhariam com isso"[31]. Noutra versão da mesma resposta, Rousseau - reafirmando que não está em causa "queimar as Bibliotecas e todos os Livros, destruir

---

[29] - Jean-Jacques Rousseau, "Discours sur les Sciences et les Arts", *ibidem*, p. 30.

[30] - É precisamente em termos desta regressão que Voltaire – de uma forma a que Rousseau atribui a intenção de ferir a sua dignidade - interpreta a obra de Rousseau. Assim, acusando a recepção do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, escreve Voltaire a Rousseau em 30 de Agosto de 1755: "Recebi, Senhor, o Vosso novo livro contra o género humano; agradeço-vos: agradareis aos homens a quem dizeis as Suas verdades, mas não os corrigireis. Pintais com cores bem verdadeiras os horrores da sociedade humana cujas ignorância e fraqueza prometem tantas doçuras. Nunca se empregou tanto espírito a querer tornar-nos animais. Apetece andar a quatro patas quando se lê a vossa obra." Voltaire, apud J.-J. Rousseau, "Réponse (à Voltaire) du 10 Septembre 1755", *ibidem*, pp. 1379 e 226 (nota 1).

[31] - J.-J. Rousseau, "Réponse à Stanislas", *ibidem*, pp. 55-56.

os Colégios e as Academias", nem tão pouco "reduzir os homens a contentarem-se com o simplesmente necessário" -, remete-se à negatividade do clínico que faz o diagnóstico mas se recusa a indicar a cura (com o medo de matar o doente? porque a doença lhe parece incurável?)[32].

Posta de parte a possibilidade e mesmo a utilidade de uma acção directa – política, reformadora – sobre o mundo e sobre os homens, resta a Rousseau a actualização do "conhece-te a ti mesmo" socrático[33]. Esta actualização, que é ao mesmo tempo uma *deslocação de sentido* do lema socrático[34], é entendida por Rousseau como um mergulho do sujeito na sua própria consciência - já que os princípios da virtude, "ciência sublime das almas simples", se encontram "gravados em todos os corações", bastando, para os apreender, "entrar em si mesmo e escutar a voz da sua consciência no silêncio das paixões"; aí reside "a verdadeira Filosofia"[35]. À hetero-determinação a partir da exterioridade de uma informação produzida e difundida por outrem – os

---

32 - "Vi o mal e esforcei-me para lhe encontrar as causa: Outros mais ousados ou mais insensatos poderão procurar o remédio.". J.-J. Rousseau, "Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordas)", *ibidem*, p. 95.

33 - Já que Sócrates, diz Rousseau, era "o mais sábio dos Ateniense, e é daí que eu retiro a autoridade do seu testemunho (...).". J.-J Rousseau, "Lettre à Grimm", *ibidem*, p. 65.

34 - Sobre a forma diferente como Antigos e Modernos interpretam o "conhece-te a ti mesmo" diz Allan Bloom, não sem alguma ironia: "A diferença torna-se clara ao comparar a imagem de Sócrates a conversar com dois jovens sobre o melhor regime, com a imagem de Rousseau deitado de costas numa jangada a flutuar na suave ondulação de um lago, a aperceber-se da sua existência". Allan Bloom, *A Cultura Inculta*, Lisboa, Europa-América, s/d, p. 173.

35 - J.-J. Rousseau, "Discours sur les Sciences et les Arts", *ibidem*, p. 30. Num passo das *Rêveries* Rousseau reconhece, contudo, que "o 'Conhece-te a ti mesmo' do Templo de Delfos não é uma máxima tão fácil de seguir como eu julgara nas minhas *Confissões*." Jean-Jacques Rousseau, "Les Rêveries du Promeneur Solitaire", 4ème Promenade, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I Paris, Gallimard, 1996, p. 10242.

cientistas, os artistas – Rousseau substitui, assim, a auto-determinação a partir da interioridade da nossa consciência: "Nós temos um guia interior, bem mais infalível que todos os livros, e que nunca nos abandona quando dele necessitamos"[36]. Deste modo, a verdadeira sabedoria, que é também a verdadeira virtude, obriga o sujeito a rejeitar o "saber", a informação, para dar lugar à "ignorância" – que, só ela, instala o silêncio em que a consciência pode partir à escuta de si própria. Viagem pessoal que Rousseau empreende, justamente, em obras como as *Confissões* e *Os Devaneios do Caminhante Solitário*[37].

O comunitarismo de Rousseau

O *Contrato Social* aprofunda e formaliza, num plano mais conceptual, a perspectiva comunitarista - que tem a sua correspondência necessária numa "ética das virtudes", até por Rousseau recusar liminarmente a separação, habitual depois de Kant, entre ética (indivíduo) e política (sociedade)[38] - do

---

[36] - J.-J. Rousseau, "Réponse à Stanislas", *ibidem*, p. 42.

[37] - Cf. Jean-Jacques Rousseau, "Les Rêveries du Promeneur Solitaire", 3ème Promenade, *ibidem*, p. 1013. Tal como na sua primeira obra, também aqui Rousseau reafirma, em múltiplos passos, a insignificância e a vanidade do conhecimento quando comparado à virtude. Cf. por exemplo *ibidem*, p. 1023; 4ème Promenade, p. 1027. A proximidade entre Rousseau e Kant é, aqui, tão patente, que leva Starobinski a encarar a filosofia de Kant, e nomeadamente a sua tese do primado da razão prática sobre a teórica, como uma espécie de completamento do pensamento de Rousseau: "A lei da consciência, que é simultaneamente razão universal e sentimento íntimo, oferece-nos um apoio inabalável. Kant, ao afirmar o primado da razão prática, não fará mais do que dar ao pensamento de Rousseau a sua formulação filosófica completa". Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la Transparence et l'Obstacle*, Paris, Gallimard, 1985, p. 97.

[38] - Como Rousseau refere no *Emílio*: "É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: os que pretenderem tratar separadamente a política e a moral nunca entenderão nada acerca de nenhuma das duas". Jean-Jacques Rousseau, apud Robert Derathé, "Du Contrat Social", in J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985, p. xci.

primeiro *Discurso*, não deixando de equacionar, de forma clara, as dificuldades da transposição do modelo antigo para o mundo moderno; pois, e ao contrário de uma opinião generalizada já no tempo do filósofo, Rousseau não é ingénuo ao ponto de pensar que é possível ressuscitar, sem mais, a democracia grega. Nem isso interessaria - até pelos defeitos intrínsecos a uma democracia *entendida de forma literal*.

Com efeito, aparentemente a melhor forma de governo seria a democracia, na medida em que o poder legislativo ou "soberano", que concebe a lei, e o poder executivo ou "príncipe", que a aplica, coincidiriam; no entanto, observa Rousseau, esta não separação do que deve estar separado faz da democracia, entendida de forma literal, "um Governo sem Governo", sempre à beira de um risco fundamental: o de o povo ou alguma das suas facções legislar em benefício de interesses privados, pervertendo assim o interesse e a vontade geral[39]. A existência de um verdadeiro regime democrático – que, segundo Rousseau, nunca existiu nem existirá, tanto pelo facto de ser contranatura que a maioria governe e a minoria seja governado como pela impossibilidade de o povo estar constantemente reunido para atender aos negócios públicos[40] – pressuporia um conjunto de

---

[39] - "Nada é mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos, e o abuso das leis pelo Governo é um mal menor que a corrupção do Legislador, consequência infalível dos desígnios particulares". J.-J. Rousseau, "Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique", in *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985, p. 404.

[40] - Como também observa Tocqueville, a "democracia grega" (Atenas), com o seu sufrágio universal não era, de facto, uma democracia, mas "uma república aristocrática em que todos os nobres [isto é, os que não eram mulheres, metecos, escravos e crianças] tinham um direito igual a governar." Alexis de Tocqueville, "De la démocratie en Amérique", in *Oeuvres*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1992, p. 573. No entanto, a acreditarmos na denúncia platónica da manipulação do regime democrático por um punhado de retóricos e demagogos, mesmo esta visão de Tocqueville ainda é demasiado optimista.

condições impossíveis de garantir: i) "um Estado muito pequeno em que seja fácil reunir o povo e em que cada cidadão possa facilmente conhecer todos os outros"; ii) "uma grande simplicidade de costumes que impeça a multiplicidade de negócios e as discussões espinhosas"; iii) "muita igualdade nas classes e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade"; iv) "pouco ou nenhum luxo, já que o luxo ou é o efeito das riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse o outro pela cobiça; vende a pátria à moleza e à vaidade; rouba ao Estado todos os seus Cidadãos para os tornar servos uns dos outros, e todos da opinião".

Sendo impossível - *como afirma Rousseau* - garantir tais condições, a "democracia" torna-se no seu contrário: um regime em que campeiam os interesses privados mais desenfreados, e em que, *de facto*, os poucos (os instruídos, os ricos e os fortes) dominam sobre os muitos (os não instruídos, os pobres e os fracos) – ou seja, *o pior dos despotismos*. Ao que acresce que, de entre todos os regimes, a democracia é o mais exposto às guerras civis e às agitações internas e, em que, portanto, o perigo de dissolução do Estado é maior. Pelo que, conclui Rousseau, "se existisse um povo de Deuses, ele governar-se-ia democraticamente. Um Governo tão perfeito não convém aos homens"[41].

Esta posição crítica de Rousseau em relação à democracia não pode, no entanto, confundir-se com a sua defesa inabalável do *Estado republicano,* da República – que é, para Rousseau, o Estado de direito, o Estado regido pelas leis que emanam da vontade geral soberana e, como tal, o único Estado legítimo e contrário a todas as formas de

[41] - J.-J. Rousseau, "Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique", *ibidem*, pp. 405–406. Esta posição de Rousseau é tanto mais interessante quanto tais problemas não deixam de colocar-se a todo o regime "republicano" – hoje diríamos "democrático" – na acepção que Rousseau dá a este termo.

despotismo. A questão política essencial coloca-se, assim, não em relação à *forma de governo* do Estado – que pode, quase indiferentemente, ser monárquica, aristocrática ou democrática – mas em relação à *soberania*, que só pode legitimamente residir na vontade geral legisladora, fundada pelo contrato social, e de que o governo deve ser tão-só o "ministro"[42].

Sendo que o "pacto social" funda a vontade soberana, como se pode manter tal vontade? Rousseau não vê outro meio senão a realização de assembleias populares periódicas[43]. Mas defender a possibilidade de reunir periodicamente o povo, nas sociedades modernas, não será defender uma quimera? Rousseau acha que não: não só nas antigas repúblicas gregas, em que o número de cidadãos envolvidos era relativamente reduzido[44], mas também em Roma – em que a última contagem do império teria dado mais de quatro

42 - Cf. *ibidem*, pp. 379-380. A possível contradição entre o "comunitarismo" de Rousseau e o seu "contratualismo" – e dado que a defesa deste último aparece habitualmente associada, quer em autores clássicos como John Locke e Stuart-Mill quer em autores contemporâneos como John Rawls, à defesa do liberalismo – deixa de existir se interpretarmos o "contrato social" da forma como o faz Bobbio: "Considerar o Estado como fundado num contrato social, isto é, num acordo entre todos os que estão destinados a ser-lhe sujeitos, significa defender a causa do poder ascendente, por oposição ao poder descendente, sustentar que o poder emana de baixo para cima e não de cima para baixo, em suma, fundar a democracia contra a autocracia". Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, Lisboa, D. Quixote, 1988, pp. 193-194. Ou seja: o que está em jogo, no conceito de "contrato social", não é tanto a questão da *génese* como a questão da *legitimidade* do poder soberano.

43 - "Não tendo o Soberano outra força senão o poder legislativo, ele não actua senão pelas leis; e não sendo as leis senão actos autênticos da vontade geral, o Soberano não poderá agir senão quando o povo estiver reunido.". J.-J. Rousseau, "Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique", *ibidem*, p. 425.

44 - Os números avançados por Tocqueville na página anteriormente citada referem, em relação a Atenas, vinte mil cidadãos para mais de trezentos e cinquenta mil habitantes.

milhões de cidadãos, para não falar em súbditos, estrangeiros, mulheres, crianças e escravos – o povo se reunia periodicamente, com intervalos de poucas semanas, em assembleias em que "não só exercia os direitos da soberania, como também uma parte dos do Governo. Tratava de certos negócios, julgava determinadas causas e todo esse povo era, na praça pública, quase tanto magistrado como Cidadão"[45]. Assim, para além das assembleias em que o povo estabelece a constituição do Estado, sancionando a legislação, escolhe o Governo ou procede à eleição dos magistrados, bem como das assembleias extraordinárias ditadas por casos imprevistos e de força maior, a lei deverá estabelecer a convocação de assembleias "fixas e periódicas, que nada possa nem abolir nem prorrogar"[46]. Mas aqui surge um problema: e se um Estado tiver muitas Cidades – como acontece com a generalidade dos Estados? Rousseau descarta quer a hipótese de dividir entre elas a soberania – a soberania é una e indivisível – quer a hipótese de atribuir a uma delas, em, detrimento das outras, essa mesma soberania – a soberania é inalienável. Não sendo possível reduzir o Estado a "justos limites" – implicitamente, os de uma Cidade *não muito grande* - resta uma solução: "fixar alternadamente a sede do Governo em cada cidade, e reunir aí também à vez os Estados do país"[47].

Quanto à chamada "democracia representativa" – implicando a existência, entre a "autoridade Soberana" do povo e o "Governo arbitrário", de um "poder médio" exercido pelos deputados ou representantes – ela representa, para Rousseau, uma contradição em termos; já que, sendo a soberania, por definição, intransmissível e inalienável, ela não pode ser "representada". Tal ideia de "representação"

---

45 - J.-J.Rousseau, *ibidem,* pp. 426-427.
46 - *Ibidem*, p. 427.
47 - *Ibidem*, p. 427.

– que Rousseau considera um anacronismo medieval, e completamente alheia às Repúblicas antigas - só é possível num tempo em que o interesse privado já sobreleva, definitivamente, o interesse geral, e em que os "cidadãos" se demitem totalmente da *res publica*, cujos destinos entregam nas mãos de velhos e novos mercenários[48].

Resta no entanto saber se e como é possível, nas sociedades modernas, que não têm nenhuma das vantagens e qualidades das sociedades antigas, ressuscitar o seu modelo republicano[49] - já que, "a partir do momento em que um Povo delega em Representantes, deixa de ser livre; deixa de ser"[50]. A *condição decisiva* para que tal ressurreição seja possível parece ser, para Rousseau, o tamanho do Estado, da "Cidade"[51]. Neste aspecto, o *Contrato Social* não faz senão repetir aquilo que Rousseau afirma em todas as suas obras: o ideal de uma sociedade em que, à semelhança das

---

48 - "Logo que o serviço público deixa de ser a principal ocupação dos Cidadãos, e eles preferem tratar da sua bolsa em vez da sua pessoa, o Estado encontra-se à beira da ruína. É preciso combater? Pagam a tropas e ficam em casa. É necessário ir ao Conselho? Nomeiam Deputados e ficam em casa. À força de preguiça e de dinheiro, têm enfim soldados para servirem a pátria e representantes para a venderem". E acrescenta: "Quanto melhor é constituído o Estado, mais os negócios públicos prevalecem sobre os privados no espírito dos Cidadãos." *Ibidem*, p. 429.

49 - "Entre os Gregos, tudo que o Povo tinha de fazer fazia-o ele mesmo; ele estava permanentemente reunido na praça. Beneficiava de um clima doce, não era ávido, os escravos faziam os seus trabalhos, a sua grande ocupação era a sua liberdade. Não dispondo das mesmas vantagens, como conservar os mesmo direitos?" *Ibidem*, pp. 430-431.

50 - *Ibidem*, p. 431.

51 - "Tudo bem examinado, não vejo que seja ainda possível ao Soberano conservar, entre nós, o exercício dos seus direitos se a Cidade não for muito pequena." *Ibidem*. Confessemos que, numa época que assistia à consolidação e à expansão dos grandes Estados nacionais, esta posição de Rousseau não parece muito "realista" – embora, quanto a nós, o "realismo" não seja aqui a questão essencial.

Repúblicas gregas, todos os cidadãos se conheçam entre si, de forma a garantir a transparência da vida de todos e cada e a fomentar um verdadeiro sentimento do "nós" e de participação na vida colectiva[52].

Procurando agora sintetizar a forma como Rousseau vê a relação entre a difusão generalizada da informação e a dissolução da comunidade ético-política, diríamos que Rousseau atribui, à primeira, dois efeitos fundamentais e cuja acção se reforça mutuamente: i) Em virtude das suas exigências de prova e exame crítico, de objectividade e de universalidade, ela põe em questão e acarreta a corrosão de todas as virtudes e comunidades locais e tradicionais[53]; ii) Em virtude do seu carácter eminentemente instrumental e tecnológico, ela reforça e amplifica uma dinâmica produtivista orientada para o supérfluo, o "luxo" e a "ociosidade" – que do objectivo do "domínio da natureza" passará, a breve trecho, ao do "domínio dos homens" e dos povos.

As críticas ao comunitarismo de Rousseau

A perspectiva comunitarista de Rousseau – e mais particularmente a sua formalização no *Contrato Social* – suscita, por parte de "liberais" e "comunitaristas", críticas

---

[52] - "Se tivesse podido escolher o lugar do meu nascimento, teria escolhido (...) um Estado em que todos os particulares se conhecessem entre si, de tal forma que nem as manobras obscuras do vício nem a modéstia da virtude pudessem subtrair-se ao julgamento do Público, e em que esse doce hábito de nos vermos e de nos conhecermos fizesse do amor da Pátria mais o amor dos cidadãos do que o da terra". Jean-Jacques Rousseau, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmis les hommes", in *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985, pp. 111-112.

[53] - Diz, a propósito, Allan Bloom: "Como Tocqueville disse, numa democracia a tradição não é mais do que informações. Com a 'explosão da informação', a tradição tornou-se supérflua." Allan Bloom, *op. cit.*, p. 55.

antagónicas que, paradoxalmente, acabam por convergir quanto às suas conclusões.

A crítica liberal, de que Benjamin Constant é o primeiro grande representante e paradigma, afirma que "a soberania não existe senão de uma forma limitada e relativa... Rousseau desconheceu esta verdade, e o seu erro fez do seu contrato social, tão frequentemente invocado em favor da liberdade, o mais terrível auxiliar de todos os géneros de despotismo"[54]. Posto noutros termos, o que Constant censura a Rousseau é o facto de, *de forma anacrónica*, pretender transpor a "liberdade dos antigos" – uma liberdade que se traduzia na participação dos cidadãos na coisa pública, considerada infinitamente mais importante que a perseguição dos interesses privados de cada um, assegurados aliás por uma escravatura abundante –, para uma sociedade em já só é possível a "liberdade dos modernos" – uma liberdade que deixa cada um dos homens perseguir, de forma independente, os interesses privados a cuja consecução não pode eximir-se, e eleger periodicamente os seus representantes para o governo da coisa pública. Se é verdade que Constant não contesta, a Rousseau, o facto de a soberania residir no povo, afirma no entanto a necessidade de ela ser limitada precisamente por esta independência e por esta liberdade individuais dos modernos[55].

---

[54] - Benjamin Constant, "Principes de politique, applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France", Paris, mai 1815, pp. 17-18, apud Robert Derathé, "Du Contrat Social", in J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985, p. cxiii.

[55] - Cf. Benjamin Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes" (1818), citado em Victoria Camps, *El Malestar de la Vida Pública*, Barcelona, Grijalbo, 1996 e Norberto Bobbio, *Liberalism and Democracy*, London, New York, Verso, 1990. Como observa Norberto Bobbio nesta última obra, a oposição de Constant a Rousseau, da "liberdade dos modernos" ou "liberdade negativa" à "liberdade dos antigos" ou "liberdade positiva", está na base da oposição que, ao longo

Quanto à crítica comunitarista, superiormente exemplificada por Hegel, ela afirma que, se é verdade que Rousseau teve o mérito de colocar, como base do Estado, a vontade – um princípio que "é da ordem do pensamento e é mesmo o pensamento" –, falha no entanto ao conceber essa vontade como vontade individual e a vontade geral como a mera resultante das vontades individuais - fazendo assim depender o Estado de um contrato mais ou menos arbitrário e facultativo entre os indivíduos. A este *contratualismo* artificial, que leva à destruição "do divino existente em si e para si e da sua autoridade, da sua majestade absolutas" – isto é, do Estado -, atribui Hegel, por um lado, "o espectáculo mais prodigioso visto desde que existe a raça humana: recomeçar *a priori*, e pelo pensamento, a constituição de um grande estado real derrubando tudo o que existe e está dado, e querer tomar por base um sistema racional imaginado", isto é, a *Revolução* e, por outro lado, "os acontecimentos mais horríveis e mais cruéis", isto é, o *Terror*[56]. Dir-se-á, em linguagem hegeliana, que Rousseau – que não aceitaria, certamente, a ideia de que *a coruja de Minerva só levanta voo ao anoitecer* - se recusa a aceitar que já não seja possível, no mundo moderno, ressuscitar a "bela liberdade" dos Gregos[57]. E, segundo Hegel, esta impossibilidade não tem a ver apenas - diríamos: não tem a ver

---

dos dois últimos séculos, marcou o pensamento político ocidental: a oposição entre liberais, "com a sua exigência de que o estado deve governar o mínimo possível" e democratas, "com a sua exigência de que o governo do estado deve permanecer, tanto quanto possível, nas mãos dos cidadãos". Cf. Norberto Bobbio, *ibidem,* p. 89.

[56] - Cf. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1979, p. 272.

[57] - Cf. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, 10-18, 1979, p. 287. Note-se, no entanto, que o próprio Hegel – e muitos outros pensadores antes e depois dele, diga-se -, numa certa fase da sua evolução filosófica, partilhou desta "ilusão" de Rousseau. Cf. Hegel, *O Sistema da Vida Ética*, Lisboa, Edições 70, 1991.

principalmente - com o tamanho do Estado, o número das suas cidades e o dos seus habitantes. Como sabemos, Hegel quer significar com aquela afirmação que, ao contrário do mundo grego, em que a individualidade se dissolve, de *forma imediata*, no seio do universal, a sociedade moderna é uma sociedade em que já se afirmou definitivamente a cisão entre a subjectividade e a objectividade, a individualidade e a totalidade ética – uma cisão que, embora já latente no próprio mundo grego, como o demonstra o "conhece-te a ti mesmo socrático", é sobretudo obra do cristianismo – não podendo já a satisfação da primeira fazer-se à custa da anulação da segunda, que exige cada vez mais o direito à sua própria satisfação[58]. E só verdade que, ainda na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel considerava que a Revolução Francesa poderia representar o regresso à harmonia perdida, a oscilação revolucionária entre o terror e a anarquia mais extremos mostra-lhe que a cisão entre a vontade geral e a vontade individual é uma característica inultrapassável da sociedade moderna. Esta é, com efeito, uma sociedade em que, na esfera económica – na esfera da "sociedade civil" ou "burguesa" - as diversas ordens (classes), corporações e indivíduos apresentam interesses divergentes e mesmo antagónicos que o Estado, acima de tais interesses particulares, ou seja, da "sociedade civil", deve subordinar ao interesse comum; e em que, na esfera política, as relações entre os indivíduos e o Estado são, cada vez mais, substituídas por um conjunto de instituições mediadoras e representativas[59]. Razões mais

---

[58] - Cf. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, pp. 156-157. Na frase em que, segundo Jean Hypollite, se condensa toda a filosofia política de Hegel, afirma o filósofo alemão: "O princípio dos Estados modernos tem o poder e a profundidade extremas de deixar o princípio da subjectividade realizar-se até ao máximo da particularidade pessoal autónoma e, ao mesmo tempo, de o reinserir na unidade substancial e de manter assim esta unidade no próprio princípio". *Ibidem*, pp. 277-278. Cf. Jean Hyppolite, *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 109.

[59] - Cf. Hegel, *ibidem*.

do que suficientes para que Hegel rejeite a posição dos que, *também como Rousseau*, defendem a possibilidade de uma democracia "directa" ou "participativa" – ou, nas palavras do filósofo alemão, a ideia de que "todos os indivíduos isolados devem participar nas deliberações e decisões relativas aos negócios gerais do Estado porque todos são membros do Estado e os seus negócios são os negócios de todos e eles têm o direito de deles se ocupar com o seu saber e o seu querer". Ora, apenas enquanto elemento das esferas referidas, e não como indivíduo isolado, pode cada um dos membros do Estado participar na vida do todo[60]. Há no entanto um domínio – *não decisório* - em que Hegel não só admite como enfatiza a necessidade de participação directa de todos e cada um dos cidadãos: o da opinião pública[61], que Hegel define precisamente como "a liberdade subjectiva formal para os indivíduos de terem e de exprimirem os seus próprios juízos, a sua própria opinião e o seu conselho sobre os negócios públicos (...)"[62]. Por isso se torna tão importante que a "instituição representativa" dos cidadãos informe os mesmos acerca dos negócios públicos, "convidando-os a deliberarem e a pronunciarem-se sobre eles" e publicitando as deliberações das assembleias[63].

---

[60] - Cf. Hegel, *ibidem*, pp. 339-340. Cf. igualmente a *Encyclopédie des Sciences Philosophique en Abrégé*, Paris, Gallimard, 1990, p. 462.

[61] - "Mas, na opinião pública, cada um pode encontrar um meio de exprimir e fazer valer a sua opinião subjectiva sobre o universal." Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, pp. 339-340.

[62] - *Ibidem*, p. 345.

[63] - *Ibidem*, p. 344. O que não significa que Hegel acredite que *vox populi vox dei*: "Nela [opinião pública] o universal em si e para si, o substancial e o verdadeiro encontram-se associados aos seus contrários: o particular para si, a particularidade da opinião da multidão. Esta existência é, pois, a contradição de si mesma no dado, o conhecimento como aparência. É, ao mesmo tempo, o essencial e o não essencial". *Ibidem*.

Assim, e para resumirmos, se os "liberais" criticam o facto de Rousseau dissolver o indivíduo na comunidade, a liberdade "negativa" na liberdade "positiva", a vontade individual na vontade geral, os "comunitaristas" criticam-lhe exactamente o contrário. Existe, no entanto, unanimidade entre uns e outros em pelo menos dois pontos da crítica a Rousseau: i) A sua inspiração num modelo de sociedade que já não é possível recuperar nos tempos modernos – *anacronismo*; ii) As consequências funestas da sua doutrina – o *despotismo* ou o *Terror*.

Tocqueville e o papel dos media

Apesar do fundado das críticas de Constant e Hegel, pensamos que há na crítica da informação e no comunitarismo rousseaunianos um aspecto essencial que pode e deve ser recuperado. Referimo-nos àquela que é, quanto a nós, a exigência ético-política essencial do filósofo genebrino: a *transparência* e a *participação* como princípios essenciais da vida em comunidade. É óbvio que uma e outra não podem, na sociedade moderna, assumir a mesma feição que na sociedade grega[64]. Neste aspecto, uma das falhas mais

[64] - Este ponto é tanto mais relevante quanto ele continua a ser, quanto a nós, o verdadeiro calcanhar de Aquiles de algum do comunitarismo contemporâneo – como é o caso, nomeadamente, do comunitarismo de inspiração aristotélica de MacIntyre. Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1994. Sobre as críticas ao comunitarismo de MacIntyre e à sua impossibilidade de delimitar o tipo de comunidades "neo-aristotélicas" em relação às quais ele seria válido, cf. Anabela Gradim, *Em busca da perfeita conspiração dos pombos. Ética e biologia. Alasdair MacIntyre e Richard Dawkins*, Setembro de 1996, disponível em http://bocc.ubi.pt, que resume o problema da seguinte forma: "A nostalgia das pequenas comunidades no seio das quais urgiria restaurar a noção de virtude em torno de fins comuns não é, como se verá, uma solução muito clara, e mais obscuro ainda é como a tornar prática e funcional passados que são dois milénios sobre o génio do espírito grego".

relevantes da posição de Rousseau parece-nos residir no facto de ele se recusar a reconhecer o papel *positivo* que, já na sua época, os *media*, nomeadamente os livros e os jornais, e a informação por eles veiculada assumiam – uma recusa coerente com a sua ideia de que toda a mediação é sempre da ordem do *artifício* e do *luxo*, logo, ética e politicamente perversa. A falha de Rousseau torna-se ainda mais evidente quando confrontamos a sua posição com a que, menos de um século depois, outro dos grandes teóricos da democracia, Tocqueville, apresenta na sua *Da Democracia na América*.

Notemos, antes de mais, que a imagem (idealizada?) que Tocqueville nos dá da democracia americana é, e como que procurando responder às críticas de Rousseau à ideia de *representação*, a de um regime que combina, de forma efectiva e equilibrada, a *participação* – e participação não só nos órgãos de decisão política, e nomeadamente nas comunas, como na constituição e no funcionamento dos mais diversos tipos de associações – com a *representação*; e, simultaneamente, a de uma sociedade em que os Cidadãos, preocupando-se com os seus interesses privados, encaram contudo os interesses públicos como um factor de satisfação desses mesmos interesses privados.

No que respeita à informação relativa às ciências, às artes e às letras, às "luzes", Tocqueville – antecipando, no essencial, a análise de Hannah Arendt do *filistinismo* cultural que emerge nos séculos XVIII-XIX[65] – vê nela: i) Um elemento decisivo na afirmação da burguesia como classe central na sociedade moderna[66]; ii) Um poderoso factor de consolidação da democracia, ao promover a igualdade entre os indivíduos – uma igualdade que é, segundo Tocqueville,

---

[65] - Cf. Hannah Arendt, "La crise de la culture", in *La Crise de La Culture. Huit Essais de Pensée Politique*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 258 ss.

[66] - Cf. Tocqueville, "De la démocratie en Amérique", *ibidem*, pp. 4-5.

mais do que a liberdade, o verdadeiro princípio em que assentam os regimes democráticos[67]; iii) Um meio de ascensão social dos indivíduos, que encaram os trabalhos dedicados à sua produção como uma forma de obter glória, poder ou riqueza[68]; iv) Um elemento subordinado à visão instrumental que caracteriza as formas de vida e de pensamento da sociedade democrática – subordinação que não é, em si própria, nem um bem nem um mal[69]. Estamos, assim, praticamente nos antípodas da posição de Rousseau. Não se veja, no entanto, na posição de Tocqueville, a defesa de um "iluminismo" *à outrance*. Para o filósofo, a iluminação de um povo nunca poderá ultrapassar certos limites: os impostos pelo tempo disponível e pela riqueza dos seus cidadãos - sendo que um e outro factor se encontram estreitamente relacionados[70].

Quanto à imprensa – mais precisamente a imprensa periódica, os jornais – Tocqueville tem uma posição que ultrapassa, em muito, a habitual concepção liberal da "esfera pública". Obviamente, também Tocqueville realça o *papel político* da imprensa, quer enquanto "olho sempre aberto" e "tribunal da opinião" sem o qual não seria possível a transparência dos actos do Estado, quer enquanto factor essencial da congregação dos cidadãos à volta de certos doutrinas e projectos políticos - pelo que sem a liberdade de imprensa não seria possível qualquer outra liberdade, "negativa" ou "positiva"[71]. Contudo, e ainda segundo Tocqueville, talvez não resida aqui o contributo mais importante da imprensa, mas antes no seu *papel social*, no facto de ela se constituir como o meio indispensável da associação entre cidadãos dispersos num espaço físico deslocalizado – tomando aqui a palavra "associação" desde

---

[67] - Cf. *ibidem*, pp. 5-6.
[68] - Cf. *ibidem*, p. 550.
[69] - Cf. *ibidem*, pp. 555-556.
[70] - Cf. *ibidem*, pp. 222-223.
[71] - Cf. *ibidem*, pp. 209 e 215.

o seu sentido mais restrito – uma associação de produtores de cereais, por exemplo – até ao seu sentido mais amplo, de sociedade. Neste sentido, a imprensa – ou, generalizando, os *media* – aparece como a verdadeira espinha dorsal da sociedade, ao assegurar aquela sociabilidade básica sem a qual nenhuma "civilização" poderia manter-se[72]. E, dada esta ligação intrínseca entre a existência de jornais e a associação dos cidadãos, há uma relação inversa entre a centralização administrativa e a expansão da imprensa: quanto mais centralizado for o Estado, quanto menos apelo fizer à participação dos cidadãos na vida pública, menos necessidade tem de jornais; a descentralização administrativa exige, pelo contrário, a existência dos jornais para manter os cidadãos informados acerca da coisa pública, para lhes dizer o que outros fazem e o que podem eles fazer[73]. Interessante e inovadora, neste aspecto, é a afirmação de Tocqueville segundo a qual o jornal é, *por si só* – isto é, mesmo quando ele não é o órgão ou o porta-voz de uma associação formal específica - uma *associação* que "existe pelo menos em germe nos espíritos", assente na comunhão espiritual entre os seus leitores[74].

Segue-se, deste conjunto de afirmações de Tocqueville, que não podemos conceber os *media* como se eles fossem uma realidade de certa forma extrínseca à sociedade, como o "instrumento" de que uma sociedade, supostamente pré-existente a tal "instrumento", se serve - já que se é verdade que sem sociedade não haveria *media*, não é menos verdade que, na perspectiva de Tocqueville, a própria sociedade, a

---

[72] - Cf. *ibidem*, pp. 625-626. A relação entre jornais e associações é tão profunda que, segundo Tocqueville, se pode mesmo dizer que uns fazem os outros. Por isso a América "é o país do mundo em que se encontram mais associações e mais jornais." P. 627. Sobre esta matéria, cf. todo este capítulo, pp. 625-629.

[73] - Cf. *ibidem*, p. 628.

[74] - Cf. *ibidem*, p 629.

sociabilidade, a associação dos homens entre si não existiria sem os *media*; os *media* são, eles próprios, *sociedade*. Do que decorre, desde logo, uma consequência política importante, a que voltaremos adiante: a de que intervir nos e mediante os *media* se torna, na sociedade democrática, não apenas uma forma entre outras mas *a forma privilegiada* de intervir na sociedade; e, reciprocamente, intervir na sociedade torna-se, cada vez mais, intervir nos e mediante os *media*.

Tal como em relação à informação relativa às ciências e às artes, também em relação aos *media*, e aos jornais em particular, Tocqueville reconhece estarmos perante um poder que não é isento de riscos – e nomeadamente desse risco maior que é a prevalência crescente do "instinto do rebanho" (a expressão é nossa) sobre a autonomia individual[75]. Esse é, no entanto, um risco que decorre do facto de, como constantemente repete Tocqueville, o motor da democracia ser o princípio da igualdade – que, no limite, tenderá a tornar-se em "uniformidade universal", em homogeneidade e em massa[76]. Essa igualdade e essa massificação serão um bem? Serão um mal? Tocqueville alerta-nos, também constantemente, para a impossibilidade de julgarmos a sociedade democrática pelos padrões herdados das sociedades anteriores, aristocráticas: também aqui o bem e o mal dependem do critério de quem julga[77]. Ou seja: se queremos a igualdade então temos de estar dispostos a aceitar a homogeneização

---

[75] - "O jornal representa a associação; pode dizer-se que ele fala a cada um em nome de todos os outros, e que os arrasta tanto mais facilmente quanto eles são mais fracos individualmente.". *Ibidem*, p. 629.

[76] - "Passeio os meus olhares sobre esta multidão inumerável composta de seres semelhantes, em que nada se eleva nem se abaixa. O espectáculo desta uniformidade universal entristece-me e gela-me, e sinto-me tentado a lamentar a sociedade que já não existe.". *Ibidem*, p. 851.

[77] - Cf. *ibidem*, p. 852.

e a massificação; para evitarmos a homogeneização e a massificação teríamos de rejeitar a igualdade e a democracia - o que, segundo Tocqueville, pura e simplesmente não é possível, já que a história caminha inexoravelmente, desde os seus primórdios, no sentido da democracia e da igualdade.

Tendo em consideração o contributo de Tocqueville – ou seja, a sua ênfase no papel da informação e dos *media* na sociedade democrática moderna - a questão da *transparência* e da *participação*, enquanto exigências básicas do "comunitarismo" e da "ética da virtudes" de Rousseau pode ser, agora, colocada em novas bases.

A transparência como necessidade

De entre os autores modernos é seguramente na obra de Kafka, e nomeadamente no *Processo* – que, entre as muitas outras leituras possíveis, pode ser lido quer como uma denúncia da sobrevivência anacrónica daquelas sociedades "punitivas" que dominam ainda nos séculos XVII/XVIII e em que a administração da justiça é feita totalmente à revelia do público e do próprio acusado[78] quer como "o pressentimento duma máquina burocrática e tecnocrática perversa, duma máquina já fascista"[79] - que melhor se pode ver, por *antítese*, a importância da transparência enquanto princípio

[78] - "Na França, como na maior parte dos países europeus – com a notável excepção da Inglaterra – todo o processo criminal, até à sentença, permanecia secreto: ou seja, opaco não só para o público mas para o próprio acusado. O processo desenvolvia-se sem ele, ou pelo menos sem que ele pudesse conhecer a acusação, as imputações, os depoimentos, as provas. Na ordem da justiça criminal, o saber era privilégio absoluto da acusação." Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 44.

[79] - Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*, Lisboa, Assírio e Alvim, s/d, p. 315.

fundamental da organização do Estado e da sua relação com o Cidadão. O Estado aparece aí como uma estrutura opaca – um "poder invisível", para utilizarmos a conhecida expressão de Bobbio - que se furta, em todos os seus níveis e actuações, ao conhecimento dos cidadãos (daí os espaços esconsos e sombrios em que Kafka situa o funcionamento dos seus órgãos) e, ao mesmo tempo, como um poder discricionário atento às mínimas infracções e pronto a aplicar uma "justiça" cruel e inexorável.

A afirmação da *transparência* como condição necessária da democracia é comum a Rousseau, aos enciclopedistas e aos Iluministas em geral[80] – sendo posteriormente repetida pela generalidade dos teóricos da democracia[81]. Há, no

---

80 - Como refere Jean Starobinski a propósito de Diderot, "uma mesma exigência de manifestação total comanda a dialéctica, a estética e a 'enciclopedística' de Diderot: tudo deve ser mostrado, expresso, iluminado. Não há nem máscaras nem pudor que resistam: 'É preciso divulgar todos esses segredos, sem excepção'; (...). A comparação, várias vezes retomada, que faz da *Encyclopédie* uma paisagem variada, exposta em plena luz, revela-nos o laço estreito que associa, no espírito de Diderot, a exteriorização do saber e a estética da presença generosa e variada (...)."Jean Starobinski, "L'arbre du savoir et ses métamorphoses", in *Encyclopédie de Diderot et D'Alembert. Essais et Notes*, Vol. 18, Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1979, p. 304. Também, em Kant, aquilo a que Habermas chama o "princípio da publicidade" é uma exigência fundamental. Recorde-se, finalmente, que a obra mestra de Starobinski sobre Rousseau se chama, significativamente, *La Transparence et l'Obstacle* – precisamente pelo facto de, em Rousseau, a exigência de transparência se tornar uma verdadeira obsessão. Cf. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle*, Paris, Gallimard, 1985.

81 - Entre os teóricos contemporâneos, Norberto Bobbio destaca-se pela afirmação repetida desta exigência: "Podemos definir a democracia das mais diversas maneiras, mas não há definição que possa deixar de incluir nos seus termos a visibilidade ou a transparência do poder. Elias Canetti escreveu: 'O segredo está no núcleo mais íntimo do poder'". Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, Lisboa, D. Quixote, 1988, p. 11; cf., na mesma obra, pp. 37-40 e todo o ensaio "A democracia e o poder invisível", pp. 109-140.

entanto, uma diferença essencial na forma como o primeiro e os restantes entendem tal condição: enquanto em Rousseau ela é vista como decorrente da exposição directa, imediata e total ao olhar do Outro – o que, no limite, pode levar-nos a pensar numa antecipação do panóptico posteriormente teorizado por Bentham e re-teorizado por Foucault[82] -, nos segundos ela é encarada como um efeito "natural" da difusão generalizada da informação e do correlativo desenvolvimento dos *media*, nomeadamente da imprensa (a teorização habermasiana da "esfera pública" tenta precisamente apreender este duplo movimento que leva à transformação do espaço público *físico* em espaço público *mediático-simbólico* em que emerge, como categoria política fundamental, a "opinião pública"). Nesta última acepção, transparência tem um sentido muito preciso: ela refere-se à "a publicidade das decisões e actuações políticas" feita através dos *media*[83]. A transparência não envolve apenas um direito (passivo) – o "direito à informação" – mas também um dever (activo): o dever de cada um dos Cidadãos exigir, a quem governa a coisa pública, seja qual for o nível e o domínio em que esse governo se exerce, que explique as suas acções e

---

[82] - Como nota Norberto Bobbio, *não por acaso*, "curiosamente, o limite do *Panopticon* era o mesmo que Rousseau considerava para a democracia directa, realizável apenas em pequenas repúblicas". *Ibidem*, p. 139.

[83] - "Mais do que como autogoverno, que é uma forma obsoleta e irreal de definir a democracia, esta deveria definir-se como a transparência do público. (...) a publicidade das decisões e actuações políticas, intrínseca ao funcionamento democrático, encontra nos meios de comunicação a condição da sua possibilidade. Uma política é democrática se se mostra sem opacidades nem enganos." Victoria Camps, *op. cit.*, p. 180. A autora utiliza, ao longo do texto, as definições latas de *política* como "organização e gestão do público" ou "interesse comum e de *público* como "o que "transcende os interesses privados ou corporativos". Cf. pp. 180-181 e 187.

omissões[84]. Que a transparência é a condição necessária à democracia prova-o também, *de facto* – e como que confirmando, contra si próprio, o velho *slogan* marxista-leninista segundo o qual "só a verdade é revolucionária" –, o facto de a maior "revolução" política do nosso tempo ter tomado justamente como divisa a palavra "transparência" (*glasnost*). Esta *transparência mediática* não é, no entanto, isenta de perversões – e perigos – de que destacamos pelo menos três.

A primeira dessas perversões é a *confusão entre o público e o privado*, que se traduz na pretensão de que tudo, desde o mais íntimo e privado, seja tornado público, seja publicado. Os tablóides, a imprensa cor de rosa, as revistas "sociais", os noticiários radiofónicos e televisivos do *prime time*, e até muitos dos meios de informação ditos "sérios" ou "de referência", todos eles pressionados pelas guerras de audiências e pela procura do lucro máximo, revelam todos os dias esta confusão. É certo que, como mostrou Foucault, esta tendência não é de hoje – ela tem o seu antepassado remoto no dispositivo das petições e das "lettres de cachet" que, emergindo nas sociedades ocidentais a partir do século XVII, permite à "massa anónima do povo" falar publicamente de si mesma, pôr a descoberto a sua vida, as suas pequenas misérias quotidianas, os seus segredos mais íntimos, dando assim, ao poder, "a possibilidade de uma intervenção soberana"[85]. É no entanto com a eclosão e a explosão da *penny press* e do *jornalismo amarelo* – o mesmo é dizer com a transformação dos *media* em empresas in-

---

[84] - Noutra passagem do seu livro diz Victoria Camps: "O dever de um governo democrático é ser transparente, tornar público o que faz. Também o dever dos cidadãos – e, em especial, o dos representantes dos cidadãos no parlamento – é exigir ao governo que explique por que faz o que faz, ou deixa de fazer o que deixa de fazer." *Ibidem*, pp. 49-50.

[85] - Cf. Michel Foucault, "A vida dos homens infames", in *O que é um Autor?*, Lisboa, Vega, 1992, pp. 122 ss.

dustriais, sujeitas à lei da oferta e da procura, competindo num mercado cada vez mais feroz - que tal tendência se institucionalizará definitivamente. Neste contexto concorrencial, há que dar à massa de leitores-consumidores não só o que eles *querem* como o que eles *podem* ler: o íntimo e o privado ganham uma relevância cada vez maior, de tal modo que quanto mais íntimo e privado maior o interesse "público" e maior o carácter "sensacional". No limite, esta confusão entre o público e o privado acaba por transformar a "transparência" em panóptico, a sociedade democrática na "sociedade de vigilância" tão justamente denunciada por Foucault[86]. Mesmo que critiquemos o excesso da tese foucaultiana de um "panoptismo generalizado", há que reconhecer que a "vigilância" tem sido uma tendência constante das sociedades modernas, assumindo hoje novas modalidades (e eficácia) – em que se destacam não só a "vigilância electrónica" e a "vigilância digital" como aquela a que, por analogia, chamaremos a "vigilância mediática".

Uma segunda perversão da transparência é a *fabricação dos acontecimentos* pelos *media* – por isso mesmo chamados "acontecimentos *media made*"[87] -, que redunda na construção de uma falsa transparência, de uma transparência tão transparente que ofusca e esconde a própria verdade. De entre os exemplos que, um pouco por todo lado, hoje se multiplicam – muitos dos quais entram, aliás, na categoria da chamada "contra-informação", tão do agrado de certas forças político-militares, económicas e outras e que visa objectivos muito precisos – referiremos apenas dois exemplos, um mais antigo e outro mais recente, e que foram objecto

---

[86] - Cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, mais especificamente o capítulo III.

[87] - Retomamos esta expressão do título do artigo de Onésimo Teotónio Almeida, "Sobre acontecimentos *media made*. Uma revisitação do caso do Big Dan's (New Bedford, Massachusetts, 1983)", disponível em http://www.bocc.ubi.pt.

de análise minuciosa: o caso Wilma Montesi, analisado por Enzensberger na sua *Anatomia Social do Crime*, e o caso Big Dan's, bem conhecido dos portugueses e analisado por Onésimo Teotónio Almeida no texto referido na nota anterior[88]. O que ambas as análises nos mostram é a forma como os *media*, sob a pressão da "opinião pública" - ela própria em grande medida construída por esses mesmos *media*, numa verdadeira circularidade de causas e efeitos -, seleccionam e enfatizam até à exaustão certos aspectos de um acontecimento, ao mesmo tempo que ocultam outros, apresentando tal construção como *a* "verdade" objectiva e definitiva[89]. Nos casos em que, finalmente, a verdade – uma verdade *menos parcial*, já que, rigorosamente falando, toda a informação envolve um certo grau de "fabricação" ou *make-up* (a expressão é de Baudrillard) - é reposta, o julgamento público dos protagonistas, e nomeadamente o dos "acusados", para retomarmos o título do filme com Jodie Foster sobre o caso Big Dan's, está mais que feito e o ressarcimento pelos danos sofridos é mais do que problemático.

A terceira perversão a que nos queremos referir é a *omnipresença da informação*, que ameaça transformar os *media* em meros agentes do controlo social, do poder da sociedade sobre o indivíduo. Segundo a tese de Deleuze, que nos parece bem fundada, o pós - II Guerra Mundial vê surgir um tipo de sociedades – Deleuze chama-lhes "sociedades de controlo", mas podemos perfeitamente cha-

---

88 - Cf. Hans M. Enzensberger, "Wilma Montesi, uma vida depois da morte", in *Anatomia Social do Crime*, Lisboa, Moraes Editores, 1968, pp. 153-204; Onésimo Teotónio Almeida, *op. cit.*.

89 - Caberia aqui aplicar não o conhecido dito de que uma mentira mil vezes repetida se transforma em verdade, mas antes a quadra que, a partir do seu saber de experiência feito, nos foi deixada pelo nosso António Aleixo: "Pra mentira ser segura/ E atingir profundidade,/ Tem que trazer à mistura/ Qualquer coisa de verdade". António Aleixo, *Este Livro que Vos Deixo*, Volume I, Lisboa, Editorial Notícias, 1993, p. 29.

mar-lhes "sociedades da informação" -, em que os mecanismos de vigilância, apesar de não deixarem de existir, assumindo mesmo formas novas e mais eficazes, se vão tornando cada vez mais localizados e secundários, cedendo o seu lugar central a um novo tipo de controlo social: o que se efectua *mediante a informação*[90]. Nesta grande "máquina cibernética" em que a sociedade se tornou, o primeiro imperativo categórico da vida social é que o indivíduo se transforme num consumidor e, acessoriamente, num produtor de informação, que consuma informação, sempre mais informação, independentemente da *forma* e do *conteúdo* de tal informação – sob pena de se transformar num verdadeiro pária, num verdadeiro excluído do sistema social; não se afirma, repetidamente, ser a "info-exclusão" o perigo maior deste admirável mundo novo? A "sociedade-prisão" de Bentham e Foucault dá, assim, lugar à "sociedade-rede"[91]. Imerso num verdadeiro mar de informação em que o essencial e o supérfluo, o verdadeiro e o falso, o genuíno e o fabricado se misturam, se entrelaçam, se confundem, facultando-lhe todas as perspectivas, todos os ângulos, todas as verdades, o sujeito tem a sensação de que a realidade e a história se tornaram, enfim, um enorme *ecran* ao alcance da mão, do olhar e do ouvido, e de que jorra uma transparência total e permanente – tendendo a esquecer-se de perguntar acerca das razões pelas quais transparece *tanta* transparência. Aqui, e por paradoxal que pareça, *a liberdade de não ser informado* ameaça tornar-se o direito fundamental.

A participação como virtude

Quando, no *Protágoras* platónico, Hermes pergunta a Zeus se os sentimentos da honra e do direito devem ser distribu-

[90] - Cf. Gilles Deleuze, "Contrôle et devenir" in *Pourparlers*, Paris, Éditions Minuit, 1990.

[91] - Cf. Manuel Castells, *La Era de la Información: Economia, Sociedad y Cultura,* Vol. I (La Sociedad Red), Madrid, Alianza Editorial, 1997.

ídos a todos os homens ou apenas a alguns deles, à semelhança do que acontece com os outros conhecimentos, Zeus responde de forma rotunda: "A todos indistintamente, e que todos deles participem. Pois não haveria cidades se apenas um pequeno número de homens deles participasse, como acontece com os restantes conhecimentos. Para além disso institui mesmo, em meu nome, uma lei nos termos da qual é preciso eliminar, como se constituísse uma doença para o corpo social, todo aquele que não for capaz de participar nos sentimentos da honra e do direito"[92].

Descontando a *boutade* platónica da "eliminação" dos incapazes de participar no governo da *polis*, o texto de Platão ilustra bem a distinção entre a forma como os Antigos e os Modernos encaram a "liberdade" – uma distinção que, como vimos, aparece já tematizada em Benjamin Constant e é retomada, em termos da distinção entre "liberdade negativa" e "liberdade positiva", por Isaiah Berlin[93]. Assim, e para utilizarmos esta distinção do filósofo inglês, se para os Modernos a liberdade é essencialmente "liberdade negativa", ou, como diz Victoria Camps, "o direito de cada qual a não ver-se submetido a nenhuma instância que não seja a da lei", já nos Gregos a liberdade é entendida como "liberdade positiva", como "a forma de exercer colectivamente a soberania política, a possibilidade de participar activamente nas decisões públicas", valorizando-se claramente o "público" em relação ao "privado" e entendendo-se a democracia como "um regime participativo, no qual os

---

[92] - Platão, "Protagoras", 322d, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 91. O episódio é citado, a propósito, por Victoria Campos, *op. cit.*, p. 192.

[93] - Cf. Isaiah Berlin, "Two concepts of liberty", in *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 121-122. Neste e noutros dos seus textos Berlin enfatiza o facto de, apesar de serem ambos igualmente importantes, não existir nenhuma conexão *necessária* entre estes dois conceitos de liberdade. Cf. *ibidem*, p. 131.

cidadãos sentiam que a sua vontade tinha influência nas decisões políticas"[94].

Ora, a questão que hoje se coloca – e ela foi colocada há muito por Rousseau e, mais recentemente, por Hannah Arendt[95] e, em certa medida, por Habermas[96] -, é a de saber em que medida é possível recuperar, para o nosso tempo, um conceito de liberdade que não se limite a um *do not disturb* meramente reactivo. Será possível – e como? - combinar uma liberdade negativa e individualista, que visa o bem-estar e a felicidade individuais, com uma liberdade positiva e cooperativa, que visa a igualdade e a justiça colectivas? Isto porque, como acentua repetidamente Isaiah Berlin, ambos os conceitos de liberdade são igualmente importantes, e não se pode deitar fora um ou outro sem, de certo modo, amputar a nossa (definição actual de) humanidade, que exige não só uma *boa vida* como uma *vida boa*[97]. O que não significa, obviamente, que o equilíbrio entre

---

[94] - Victoria Camps, *op. cit.*, p. 51. Deixamos de lado a questão de saber se a forma como Benjamin Constant e outros autores (por exemplo H. Arendt) descrevem a democracia ateniense corresponde fielmente à realidade histórica – já que não estamos aqui preocupados com a discussão da realidade histórica, nem com as perversões de um "tipo-ideal", mas com o "tipo-ideal" propriamente dito.

[95] - Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

[96] - Cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l'Agir Communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

[97] - Cf. Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 169. A escolha exclusiva de um ou outro tipo de liberdade acaba, aliás, por conduzir à sua própria negação: no caso da "liberdade negativa", porque esquece que a comunidade condiciona sempre, de uma forma ou outra, a vida individual – não querer escolher com os outros é sempre deixar que outros escolham por mim; no caso da "liberdade positiva", porque não se permitiria, ao indivíduo, qualquer motivação para a acção – se não houver vantagem pessoal em escolher com os outros, não é um formalismo ético qualquer que me levará a escolher. A esta dialéctica entre o individual e o colectivo chamava Hegel, justamente, "astúcia da Razão".

um e outro conceito de liberdade não seja uma tarefa difícil, sempre pronta a resvalar para os extremos - o *laissez-faire* mais impiedoso, no que se refere à "liberdade negativa", o populismo mais desenfreado, no que se refere à "liberdade positiva". Talvez que, como refere Berlin – e, ao contrário do que ele refere, não só "para os liberais" -, "o valor principal dos direitos políticos ("positivos"), da participação no governo, seja o de constituir um meio de protecção do que consideram ser um valor fundamental, ou seja, a liberdade individual ("negativa")"[98].

Em relação à *polis* grega, as nossas sociedades são incomparavelmente *maiores*, quer em termos de espaço quer em termos do número de cidadãos, *mais complexas*, em termos de especialização, de diferenciação de funções e de conhecimentos, e *mais mediatizadas*, em termos de mediação tecnológica. A mediação tecnológica é, aqui, uma questão central: seria impossível, sem ela, por um lado, trazer até aos Cidadãos as diversas questões relativas à *res publica*, garantindo uma certa comunhão de ideias e atitudes, e, por outro lado, facilitar-lhes a abordagem dos problemas cada vez mais complexos da vida social, traduzindo o "especialês" em linguagem mais ou menos comum. Os *media* jogam, portanto, um papel essencial não só no que se refere à possibilidade de transparência como à de participação na vida política. Note-se, no que se refere ainda em relação a este último aspecto (participação) que, nas sociedades modernas - se não nos situarmos ao nível da pequena comunidade, por exemplo uma associação voluntária, em que a participação directa é possível e não exige ou justifica a mediação tecnológica "dura" –, a participação é cada vez mais definida em termos de *media*, de tal forma que a ausência de visibilidade dos indivíduos

---

[98] - *Ibidem*, p. 165.

e das comunidades nos *media* equivale, cada vez mais, a uma inexistência de facto[99].

Para além destas modalidades de participação directa há todo o mundo da democracia representativa, de que a “crise” - e crise não significa, na presente situação, necessariamente um mal, antes pelo contrário - aparece hoje como cada vez mais evidente. Grave é que, a acompanhar esta “crise da representação”, se possa também falar hoje de uma “crise de participação”, isto é, de um crescente abstencionismo cívico e político que, ainda que com notáveis excepções, remete os cidadãos a um alheamento crescente em relação aos problemas colectivos - nomeadamente aos do âmbito das diversas pequenas comunidades (organizações e associações oficiais, semi-oficiais ou voluntárias) a que pertencem. Situação que leva Victoria Camps à visão pessimista de que se confirma “hoje plenamente a tese weberiana segundo a qual a sociedade se encontra dividida em duas classes de cidadãos: os politicamente activos e os que apenas acodem às urnas quando há que votar. Ou a ideia de Schumpeter de que a democracia não passa de uma espécie de mercado eleitoral”. E se é verdade que, segundo Robert Dahl - para quem a democracia passou já, neste século, por duas fases, a primeira, a da consolidação das instituições democráticas, a segunda, a da crescente complexidade das políticas públicas e a sua entrega nas mãos dos técnicos e peritos – as telecomunicações anunciam uma nova (terceira) fase da democracia, que estreitaria finalmente as relações entre o *demos* e as elites que nos governam,

---

[99] - Não é, portanto, por mero acaso ou capricho que o protesto popular ou a comunicação do político são, invariavelmente, cronometrados para a hora do noticiário.

incrementando a informação e a participação[100], não é evidente que tal esteja a acontecer.

O excesso como problema

Em coerência com a sua concepção cibernético-sistémica da sociedade, como dos organismos e das máquinas, Norbert Wiener – que pode, a muitos títulos, considerar-se como um dos *founding fathers* da "revolução da informação" na sua versão neo-iluminista – atribui, aos meios de comunicação (da informação), uma função "homeostática" essencial[101]. Ora, queixa-se Wiener, na *sociedade actual* essa função "homeostática" encontra-se pervertida por interesses de outro género – Wiener refere-se especificamente ao *poder* e ao *dinheiro* –, que fazem com que a "informação comunitariamente disponível" vá diminuindo à medida que o tamanho das comunidades humanas vai aumentando e, presume-se,

[100] - Victoria Camps, *op. cit.*, p. 169. A autora propõe, como solução para a "crise da política", o que chama "a passagem da política à sociedade": a transferência, para as iniciativas solidárias de indivíduos e grupos (associações voluntárias, nomeadamente), de muitas das atribuições que hoje competem ao Estado e que, em grande parte, este não consegue desempenhar de forma cabal, introduzindo constantemente novos elementos de injustiça e desigualdade. *Ibidem*, p. 58. A questão está em saber se o Estado está disposto a tal transferência e se, em caso afirmativo, ela captará a adesão dos Cidadãos.

[101] - "Uma das lições do presente livro é que qualquer organismo é orientado na sua acção pela posse de meios para a aquisição, uso, retenção e transmissão de informação. Numa sociedade demasiado grande para o contacto directo dos seus membros, estes meios são a imprensa, tanto no que diz respeito aos livros como aos jornais, à rádio, ao sistema telefónico, ao telégrafo, aos correios, ao teatro, ao cinema, às escolas e à igreja." Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Commmunication in the Animal and the Machine*, Cambridge-Massachusetts, The MIT Press, 1965, p. 161.

seguindo a lógica de Wiener, também o seu grau de mediação tecnológica[102]. A aceitarmos esta queixa de Wiener, que dá conta do desfasamento entre a lógica da sociedade e a dos *media*, temos de procurar as raízes do fenómeno nos inícios da Modernidade e na generalização da imprensa. Como faz notar John Thompson, a partir do século XV, os processos de produção, armazenamento e circulação da informação, das "formas simbólicas", sofreram transformações essenciais, ligadas aos desenvolvimentos institucionais típicos da Modernidade, de entre as quais se destacam a produção e a reprodução das formas simbólicas numa escala cada vez maior, a sua transformação em mercadorias e a sua acessibilidade a indivíduos cada vez mais dispersos no espaço e no tempo[103]. A história posterior ao século XV – com, para além dos livros, as gazetas, os jornais, a *penny press*, as revistas, o cinema, a televisão, as redes telemáticas, etc. – não fez senão manter e aprofundar estas mesmas tendências e o desfasamento

[102] - Diz Wiener: "O sistema que, mais que todos os outros, contribuiria para a homeostasia social é atirado directamente para as mãos daqueles que estão mais directamente envolvidos no jogo do poder e do dinheiro, e que nós já vimos constituírem um dos principais elementos anti-homeostáticos na comunidade. Não admira, por isso, que as comunidades maiores, sujeitas a esta influência disruptiva, contenham, de forma crescente, menos informação comunitariamente disponível que as comunidades mais pequenas, para não falar dos elementos humanos de que todas as comunidades são constituídas. Tal como na alcateia, embora, esperemos, em menor grau, o Estado é mais estúpido do que a maior parte dos seus componentes." *Ibidem*, pp. 161-162.

[103] - John B. Thompson, *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Cambridge, Polity Press, 1996, p. 10. O desfasamento – relativo, pelo menos – entre a lógica da sociedade e a lógica dos *media* é também realçado por Victoria Camps, no livro que temos vindo a citar.

entre as duas lógicas atrás referidas[104]. A “sociedade de informação” não é senão o culminar deste processo.

Submetida à lógica do mercado, a “sociedade da informação” avança, não só no que se refere ao *hardware* como ao *software* e aos conteúdos, num movimento incessante de *upgrading*[105] – há alguns anos Baudrillard falava, a propósito da “sociedade de consumo”, em “reciclagem cultural” - que faz com que o que se tem no momento nunca seja suficiente e tenha de ser renovado muito antes de esgotadas todas as suas possibilidades. Ora, se já no início do século um autor como Eliot se preocupava - preocupação que se estende a autores como Valéry e Simmel - com o facto de que as “vastas acumulações de conhecimento – ou pelo menos de informação – depositadas pelo século dezanove foram responsáveis por uma ignorância igualmente vasta”[106], podemos dizer que a “sociedade de informação” levou esse excesso de informação a níveis dificilmente imagináveis no tempo de Eliot.

---

[104] - Não se depreenda, da nossa análise, a pretensão de que “não deveria ser assim” – já que estamos convencidos de que não poderia ser de outro modo. Aliás, casos como os do “serviço público de televisão” – que fazem com que os contribuintes paguem, caro, serviços que de públicos nada têm, já que, quando não são totalmente governamentalizados, eles obedecem a uma lógica comercial mais ou menos envergonhada, colocando-se numa posição totalmente ambígua e insustentável a médio prazo – fornecem-nos bons exemplos do resultado a que habitualmente chegam tais pretensões.

[105] - Cf. David Shenk, *Data Smog: Surviving the Information Glut,* S. Francisco, HarpEdge, 1997, pp. 80 ss.

[106] - E acrescenta Eliot: “Quando há tanto para saber, quando há tantos campos do conhecimento nos quais as mesmas palavras são usadas com diferentes significados, quando toda a gente sabe um pouco acerca de imensas coisas, torna-se cada vez mais difícil para cada um de nós saber se sabe ou não do que está a falar. E quando não sabemos, ou quando não sabemos o suficiente, tendemos sempre a substituir as emoções aos pensamentos.”. T. S. Eliot, “The perfect critic”, in *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism* (or. 1920), disponível em http://www.columbia.edu/acis/bartleby/eliot.

Num ambiente caracterizado pelo excesso de informação, a tarefa mais difícil para quem produz e pretende *vender* a informação é a de captar audiências. Esse objectivo – pelo qual passa a sua sobrevivência - obriga os *media* a desenvolverem estratégias *de ataque* como o choque (o sensacionalismo, a violência, o sexo...), a simplificação e o estereótipo (a fulanização, o maniqueísmo, o carácter agonístico, a novelização...), a segmentação e a especialização (a informação "à medida" do "cliente"), a feição "informercial" e "publicitorial" (aquilo a que, por analogia, poderíamos chamar a "informação-espectáculo")[107]. Esta "fusão" entre informação e publicidade é particularmente significativa, na medida em que a própria informação "séria"[108] tem vindo a ser colonizada por ela. Assim, e ao contrário do que aconteceu no passado – em que a *publicidade* era um suporte da *informação*, assumindo-se, uma e outra, como formas comunicacionais distintas e com objectivos distintos – a informação vive hoje cada vez mais sob o signo da publicidade, indo ao ponto de se ter tornado, ela própria, publicidade[109]. A lógica é, agora, não a de publicitar a informação, mas a de fazer com que a informação se publicite a si própria – sob pena de não atrair os potenciais "clientes". Este conjunto de características aponta globalmente para uma informação que, como refere

---

[107] - David Shenk, *op. cit.,* p. 164.

[108] - No presente contexto entendemos por informação "séria" a que visa facultar, aos cidadãos, o conhecimento dos assuntos referentes ao "interesse comum" (os problemas, as alternativas em presença, os interesses em confronto, etc.). Acerca do papel e da importância deste tipo de informação numa sociedade democrática, cf. Joaquim Aguiar, Diogo Pires Aurélio, Manuel Villaverde Cabral, José Tribolet, S*aber e Poder*, Lisboa, Livros e Leituras, 1998.

[109] - Como faz notar Baudrillard, esta forma "inarticulada, instantânea, sem passado, sem futuro, sem metamorfose possível", sendo a última, domina todas as restantes, de tal forma que "todas as formas actuais de actividade tendem para a publicidade, e na sua maior parte esgotam-se aí." Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio D'Água, 1991, p. 113.

Eliot, explora predominantemente a emoção em vez do pensamento, visa atrair em vez de fazer reflectir, glorifica o efémero em detrimento do permanente, exige a novidade e detesta o passado.

O cidadão que procura – ou a quem é oferecida – uma informação "séria" depara-se com uma dupla dificuldade: por um lado, e dado o "mar de informação", de produtos informacionais em que a própria informação "séria" se encontra imersa, torna-se-lhe cada vez mais difícil e mesmo *doloroso* distinguir entre o essencial e o acessório, o relevante e o irrelevante[110]; por outro lado, e em virtude da prevalência daquilo a que Giddens chama os "sistemas periciais", e que incidem sobre aspectos tão comezinhos como a comida, a saúde, a educação, os transportes, etc., mas também sobre os diversos temas da agenda política – prevalência que se repercute nos próprios *media* -, torna-se-lhe difícil escolher entre informações "sérias" mas igualmente bem fundamentadas e contraditórias entre si, o que o coloca numa situação de incerteza (Giddens fala em "risco") permanente[111]. Assim sendo, se é verdade que o cidadão tem cada vez mais "informação", também é verdade que percebe cada vez menos o que se passa na *coisa pública*, esta é-lhe cada vez menos transparente, e tem cada vez menos capacidade para decidir, é-lhe cada vez mais difícil participar. O abstencionismo – político e cívico – seria, assim, uma resposta ou, pelo menos, uma das respostas possíveis a este excesso de informação, a esta "iluminação" que, literalmente, nos ofusca. Mas abster-se é, precisamente, negar a essência da democracia – por muito "mínima" que seja a sua definição[112].

---

[110] - Porquê *O Diário de Notícias* em vez da *Maria*? Porquê a secção de política de um jornal em vez das secções do *fait-divers* ou do "social"? Estas são perguntas em relação às quais a generalidade dos cidadãos não terá, seguramente, facilidade em responder...

[111] - Cf. Anthony Giddens, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora, 1994, nomeadamente pp. 126 e ss.

[112] - Cf. Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, p. 25.

BIBLIOGRAFIA

Almeida, Onésimo Teotónio, "Sobre acontecimentos *media made*. Uma revisitação do caso do Big Dan's (New Bedford, Massachusetts, 1983)", disponível em http://www.bocc.ubi.pt.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

Baudrillard, Jean, *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio D'Água, 1991.

Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Berten, André, **Silveira**, Pablo da, **Pourtois**, Hervé (org.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997.

Bloom, Allan, *A Cultura Inculta*, Lisboa, Europa-América, s/d.

Bobbio, Norberto, *Liberalism and Democracy*, London – New York, Verso, 1990.

Bobbio, Norberto, *O Futuro da Democracia*, Lisboa, D. Quixote, 1988.

Bouchardy, François, "Discours sur les Sciences et les Arts", in Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.

Camps, Victoria, *El Malestar de la Vida Pública*, Barcelona, Grijalbo, 1996.

Castells, Manuel, *La Era de la Información: Economia, Sociedade y Cultura,* Vol. I (La Sociedad-Red), Madrid, Alianza Editorial, 1997.

D'Alembert, "Discours Préliminaire des Éditeurs", in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 13 (Tomo 1 do original), Milão-Paris, Franco Maria Ricci, 1977.

Debord, Guy, *A Sociedade do Espectáculo*, Lisboa, Mobilis in Mobile, 1991.

Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions Minuit, 1990.

Deleuze, Gilles, **Guattari**, Félix, *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*, Lisboa, Assírio e Alvim, s/d.

Derathé, Robert, "Du Contrat Social", in J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.

Eliot, T. S., *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism* (or. 1920), disponível em http://www.columbia.edu/acis/bartleby/eliot.

Enzensberger, Hans M., *Anatomia Social do Crime*, Lisboa, Moraes Editores, 1968.

Foucault, Michel, *O que é um Autor?*, Lisboa, Vega, 1992.

Foucault, Michel, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.

Giddens, Anthony*, Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora, 1994.

Habermas, Jürgen*, Théorie de l'Agir Communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophique en Abrégé*, Paris, Gallimard, 1990.

Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, 10-18, 1979.

Hegel, *O Sistema da Vida Ética*, Lisboa, Edições 70, 1991.

Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1979.

Heidegger, Martin *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Editorial Vega, 1995.

Heidegger, Martin, "La question de la technique", in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1990

Kafka, Franz, *O Processo*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.

Roszack, Theodore*, The Cult of Information*, Cambridge, Lutterworth Press, 1986.

Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques*, Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.

Shenk, David, *Data Smog: Surviving the Information Glut*, S. Francisco, Harperedge, 1997.

Starobinski, Jean, "L'arbre du savoir et ses métamorphoses", in *Encyclopédie de Diderot et D'Alembert. Essais et Notes*, Vol. 18, Milão-Paris, Franco Maria Ricci, 1979.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle*, Paris, Gallimard, 1985.

Thompson, John B., *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Cambridge, Polity Press, 1996.

Tocqueville, Alexis de, "De la démocratie en Amérique", in *Oeuvres*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1992.

Valéry, Paul, *Oeuvres,* Vol. I, Paris, Gallimard, 1997.

Wiener, Norbert, *Cybernetics: or Control and Commmunication in the Animal and the Machine*, Cambridge-Massachusetts, The MIT Press, 1965.

O PODER COMO MEDIUM.
QUE LINGUAGEM, QUE COMUNICAÇÃO?
apontamentos sobre moral e política, funcionalidade e sistemas

João Pissarra Esteves*

A teoria sistémica assume hoje tão grande importância nos mais diversos domínios da pensamento social que se permite posicionar, desde já, como um dos "grandes saberes" a fazer a sua entrada no novo milénio.

Esta posição ímpar é garantida, em larga medida, por uma particular competência em termos de conhecimentos evidenciada por esta teoria quanto a determinados aspectos da realidade social e, mais ainda, no que se refere a uma certa lógica do actual processo de desenvolvimento: um "saber sistémico", de tipo objectivista, rigoroso e de grande complexidade, que alia a uma capacidade predominantemente explicativa a mais elevada eficácia enquanto instrumento de cálculo, previsão e controlo social.

Os estudos políticos são um caso paradigmático a este nível: domínio em que a sistémica se encontra solidamente implantada, apresentando aqui como um dos seus principais trunfos a teoria do poder como medium simbolicamente generalizado. Sucintamente, o poder considerado, de forma original mas ao mesmo tempo extremamente controversa, como dispositivo de eficácia no processamento/redução da complexidade das actuais sociedades funcionalmente diferenciadas (cf. Parsons 1963 e 1975; Luhmann 1975 e 1976).

Tem por base, esta teoria, um paralelismo entre poder e linguagem. Mais, estabelece mesmo que o próprio poder

* - Universidade Nova de Lisboa.

é em si uma linguagem: linguagem especializada que opera socialmente (e em particular no que às questões da vida política diz respeito) como verdadeira alternativa à linguagem propriamente dita - produzindo generalizações simbólicas que "aliviam o processo comunicativo da linguagem, pesado, espesso e no qual se perde tempo" - e restringindo assim "a comunicação explícita a uma função residual inevitável" (Luhmann 1975, 31).

Se tivermos em conta, no entanto, que o exercício do poder, nas suas diversas manifestações, recorre sistematicamente - e aliás, cada vez mais - a esta mesma linguagem comum, logo percebemos o insólito problema que temos pela frente: uma dupla (e concorrente) inscrição simbólica do poder.

Linguagem e poder ou o poder como linguagem?

Nas sociedades actuais e como herança que remonta directamente à modernidade, o poder apresenta-se-nos com marcadas características simbólicas: aparece sistematicamente associado a expressões linguísticas, de tipo oral e escrito, além de a uma enorme variedade de outras formas simbólicas, também elas mais ou menos convencionais, como sejam as para-linguagens dos domínios da gestualidade, da organização do espaço, da forma de apresentação, etc. E verificamos, ao mesmo tempo, que esta face da política é tanto mais notória quanto o exercício do poder seja determinado por um controlo efectivo da violência e a força que lhe está associada se manifeste apenas com carácter de excepcionalidade.

O sentido de algumas expressões hoje em dia tão utilizadas - "figuras de poder", "espaços de poder", "sinais de poder" e outras mais do mesmo género – torna-se assim perfeitamente claro: todas estas expressões remetem para um universo da política carregado de simbolismo, universo

construído a partir das mais diversas (mas absolutamente comuns) formas simbólicas, isto é, de recursos de sentido que utilizamos com regularidade em diferentes contextos da nossa vida social. Sendo também bem conhecido o facto de a mediatização da política (sobretudo com os audiovisuais) estar a contribuir para uma utilização ainda mais massiva deste género de recursos por parte do poder e dos agentes políticos em geral.

The People's Choice, um estudo paradigmático de sociologia política e da comunicação, assinalava, já há mais de meio século, alguns dos traços mais marcantes desta nova realidade – a propósito, nomeadamente, das excepcionais "capacidades radiofónicas" do presidente Roosevelt (Lazarsfeld, Berelson e Gaudet 1944, 186). E sabemos, também, como tem sido longo e muito profícuo o caminho desde então percorrido neste domínio, até ao ponto em que hoje nos encontramos, com as mais sofisticadas técnicas e propedêuticas da linguagem, dirigidas aos media, a apresentarem-se como uma espécie de quinta-essência da própria política, dominando os seus protagonistas de uma forma verdadeiramente avassaladora. Muitas das mais recentes (ou já nem tanto) "figuras políticas" nacionais fornecem exemplos marcantes a este nível: as luxuriantes gravatas de Mário Soares ficarão para sempre associadas a uma imagem muito própria de bonomia mas extremamente afirmativa (domínio este, o das gravatas, que mais recentemente viria também a notabilizar de forma muito afirmativa uma outra figura pública, um ministro da cultura, por isso mesmo igualmente reconhecido pelos seus mais elevados saberes de alta costura), a rigidez seráfica de Cavaco Silva, o nervosismo e desalinhamento postural de Jorge Sampaio (que os anos mais recentes da Presidência só em parte corrigiram), a solenidade de Freitas do Amaral (a que um memorável sobretudo emprestou a maior respeitabilidade, numa já distante campanha eleitoral) – estes apenas alguns casos da realidade política nacional que a nossa memória mais vivamente retém.

É sob esta ordem geral do simbólico que hoje, e por todo o lado, se fazem e refazem com a mais cuidada minúcia as "imagens políticas": bigodes que caem (incontáveis no Partido Socialista), penteados que se normalizam (irresistíveis, até para o eurodeputado Pacheco Pereira), patilhas que encurtam e óculos que se estilizam (obrigações de "civilidade" a que alguns dos militares de Abril se conformaram), vozes que se "educam", guarda-roupas que se renovam, posturas, gestualidades e olhares que se corrigem, e tudo o mais.

Outros autores, mais recentemente, identificaram com especial argúcia o significado da *hexis corporal* como marca profunda de *habitus* (Bourdieu 1982, 89 e 90), ou a importância decisiva que as "primeiras impressões" têm para o estabelecimento dos quadros de qualquer interacção (Goffman 1959, 23): aspectos da vida social da maior relevância que podem hoje ser amplamente comprovados na política, em particular no comportamento dos seus principais actores, na atenção extrema que de um modo geral todos eles dispensam à sua aparência pública, à forma de apresentação, aos seus modos de ser, de estar e, sobretudo, de parecer.

A ideia sistémica do poder como medium preconiza, então, que todas estas formas simbólicas – de organização do espaço, gestualidade, entoação da voz, vestuário, aparência em geral e, acima de tudo, a própria linguagem – se encontram ordenadas segundo uma lógica própria, radicalmente distinta de qualquer outra permitida ou utilizada na vida comum de todos os dias: a lógica de um código de poder que, pretensamente, estabelece o enquadramento da experiência no domínio das relações sociais políticas. Lógica própria, desde logo, pelo seu carácter unitário e homogéneo: uma normalização da totalidade dos recursos simbólicos referidos, que procura adequá-los funcionalmente à organização política em termos sistémicos das sociedades. O sentido da

acção política ficaria, assim, fixado à partida, através de formas simbólicas constituintes perfeitamente estereotipadas, ordenadas de modo estrito por um código binário do poder e sem qualquer outra espécie de autonomia: um esquema muito geral de tipo diádico (com dicotomias do género poder/não-poder, governo/oposição, força/fraqueza, legitimidade/ilegitimidade), abstracto, destituído de qualquer carácter ontológico e apresentando como sua única função a de ordenar o mundo da forma mais favorável para o tornar acessível ao sistema (Luhmann 1982, 170 e 171).

Esta explicação parece ser fortemente corroborada por uma certa realidade da vida política das sociedades desenvolvidas, onde são por demais nítidos (e preocupantes) os sinais de uma profunda homogeneização a este nível: propostas e projectos políticos essencialmente e cada vez mais indiferenciados, sem prejuízo, ao mesmo tempo, de uma bipolarização que se afirma também como cada vez mais extremada. Ou seja e em simultâneo, um código geral que tudo homogeneíza e um binarismo (inerente ao próprio código) que tudo dicotomiza: acções, indivíduos, discursos, linguagens, símbolos em geral, o próprio espaço e o tempo, todo o conjunto ordenado pela mesma lógica unificadora de um código binário muito simples mas da maior eficácia.

A esta lógica de funcionamento do sistema político só poderá corresponder, em termos comunicacionais, a neutralização do jogo complexo do sentido, a neutralização da força simbólica da experiência, como resultado da eliminação das relações, dos condicionamentos e das interdependências variáveis que as formas simbólicas constituintes (verbais e não-verbais) entre si estabelecem.

Em termos funcionais, este modelo revela uma operacionalidade inquestionável – facto pouco surpreendente, aliás, pois o princípio da eficácia parece mesmo ser o seu único objectivo. Mas quanto a respostas que a partir deste modelo possam ser encontradas para outros sentidos,

mais amplos, da realidade política - sentidos não estritamente (nem essencialmente) sistémicos ou funcionais –, as suas limitações são por demais evidentes. Aceitar este modelo como indiscutível é admitir a completa subversão dos processos de sentido: pensar que estes poderão ser subtraídos ao espírito humano, à actividade simbólica, e transferidos para o domínio exclusivo dos sistemas sociais, como simples capacidade de regulação e de acordo com estritas necessidades funcionais.

Se em vez, porém, de tomarmos a teoria sistémica como dogma, a submetermos a um exame crítico rigoroso, estou convencido de que desde logo nos colocaremos em posição de expor em toda a evidência, como em seguida procurarei demonstrar, as suas maiores fragilidades. Em concreto, quanto à teoria do poder como medium funcional de troca, questionarei a sua validade a partir de uma análise mais cuidada do fenómeno da comunicação, tendo em conta, em particular, a presença e a importância primordiais que esta mesma comunicação continua a assumir no mais vasto domínio da vida política (não restrito a qualquer sistema político-administrativo, por mais complexo que este se apresente ou seja imaginado).

A actividade simbólica é, basicamente, um exercício de doação de sentido ao mundo, através do qual o homem torna significante tudo aquilo que o rodeia: dos objectos físicos aos seres naturais, incluindo o seu próprio mundo social, constituído tanto pelos outros homens e pelas relações de dependência recíproca que estes estabelecem entre si, como pelo próprio indivíduo, que através da comunicação (e em sociedade) adquire a sua própria identidade ao tornar-se ser significante para os outros (Mead, 1934: 245). A ideia de construção social da realidade tem aqui pleno sentido a partir de uma certa concepção da nossa forma de estar no mundo como relação mediada (Berger e Luckmann, 1966: 35 e sg.s): as coisas, as pessoas e o mundo em geral têm para nós um

dado valor, cujo carácter é essencialmente simbólico (potencialmente variável de acordo com o sujeito concreto que o apreende e o meio social onde essa atribuição de valor é realizada).

É evidente que nos referimos aqui à vida social em geral e portanto, necessariamente também, a uma dimensão política da mesma, da qual a actividade simbólica é inalienável. Como fonte primeira de sentido da política temos então, incontornável, o próprio homem. Embora a génese do sentido se encontre sempre numa dada relação, num certo modo de contacto do homem com o mundo, a posição do elemento humano na política (e no poder) é vital: política e poder são doações de sentido do homem para o mundo e não o inverso - mesmo quando este mundo se apresenta antropomorfisado, representado como sistema ou sub-sistema social.

A hipótese de que a teoria dos sistemas parte é, no entanto, a mais antagónica. Fala-nos de comunicação, mas tem desta um entendimento muito limitado, puramente informacional. Admite a especificidade simbólica da espécie, mas, embalada por uma certa ideia (teleológica) de evolução social e de complexidade do mundo, acaba por transferir a acção do homem para a sociedade, em nome de um processamento mais eficaz dos símbolos; a sociedade como núcleo da produção simbólica, através das suas formas mais elevadas de organização - os sistemas funcionais - e dos dispositivos especializados de redução da complexidade por aqueles desenvolvidos - os media simbolicamente generalizados (entre os quais se destaca o poder). Nesta linha surge então a proposição mais contundente do pensamento sistémico, considerando os homens - "na qualidade de pessoas" - como não pertencentes aos sistemas sociais (Luhmann 1971, 208): meros elementos exteriores aos sistemas (sistema político, no caso), com lugar apenas no seu meio envolvente, perfeitamente contextuais e periféricos.

Esta hipótese explanada pela teoria sistémica não pode ser objecto de refutação liminar, na medida em que deparamos hoje com especializações funcionais altamente sofisticadas que, na verdade, dispensam (e dissuadem mesmo) uma reflexividade mais intensa por parte dos agentes sociais. E tanto mais esta situação parece verificar-se quanto as sociedades atingem níveis superiores de desenvolvimento e complexidade. Mas o limiar intransponível que esta teoria transgride é a impossibilidade de considerar este tipo de situações como um padrão da vida social, isto é, como referência fundamental (e única) a partir da qual a vida humana e as relações sociais são pensadas, condenando assim todas as demais (e distintas) formas de sociabilidade, ancestrais ou modernas, à marginalidade e preconizando mesmo, no limite, a sua erradicação.

Um juízo crítico profundo quanto à teoria dos sistemas não pode, assim, dispensar um recentramento humano essencial (racional e reflexivo) da actividade simbólica, bem como uma noção mais abrangente de comunicação – para além do paradigma behaviourista-informacional e de uma concepção de comunicação como simples processamento (redução) da complexidade. A actividade simbólica do homem processa a produção de sentido como um trabalho permanente, através do qual as formas simbólicas se constituem e reconstituem a todo o momento, sem articulações pré-definidas nem definitivas (supostamente ordenadas, como que magicamente, por um qualquer código). E mais ainda, a actividade simbólica também como um exercício contingente: sem resultados garantidos à partida, em função de interesses humanos muito díspares e contraditórios.

À suave tirania da eficácia, a dimensão simbólica da política continua a opor a sua própria energia vital como fonte de liberdade e da capacidade de emancipação do homem, a partir da heteronímia intrínseca que a constitui e lhe permite prolongar infinita e indefinidamente o jogo das articulações variáveis do sentido. O que nas actuais sociedades comple-

xas contraria este facto essencial, quando determinados processos significantes se limitam a reproduzir um dado estereótipo, não constitui regra nem qualquer imperativo categórico para a totalidade da vida social; pelo contrário, tais processos delimitam apenas um domínio circunscrito da realidade (embora, eventualmente, mais amplo do que seria desejável) e constituem, além disso, um foco potencial de tensões e de crise para a vida do homem enquanto totalidade.

É a presença da própria linguagem comum associada ao poder que estabelece os limites da concepção sistémica da política: um sistema particular de acção que permanece integrado nos contextos do mundo da vida e, como tal, não podendo nunca assumir uma forma autopoieticamente fechada. O próprio sistema político-administrativo, enquanto formação institucional do Estado de Direito, articula duas categorias distintas de poder: um poder propriamente administrativo (medium funcional de regulação), mas também o poder comunicacional – ao qual cabe, precisamente, garantir a abertura ao mundo da vida, através dos contextos informais de comunicação que têm a sua origem nos espaços públicos de cidadania, na rede das múltiplas associações sociais e, ainda, na própria esfera da vida privada. Em resumo, o poder, antes de se estruturar sob a forma de um código especial, articula "uma linguagem comum que circula através e no interior da sociedade global, tanto nas redes periféricas de comunicação do espaço público-político como nos complexos parlamentares, servindo para tratar os problemas que dizem respeito a essa mesma sociedade global" (Habermas 1992, 432).

Poder, universo simbólico e as formas do sentido

Partimos então da ideia central de que o universo simbólico se constitui de forma estruturada: não é um caos, mas também não é um código - nem mesmo qualquer

combinatória mais ou menos complexa de diferentes códigos. As formas que o constituem estabelecem uma dada ordem, o que significa que a sua combinação se processa de acordo com regras, apresentando estas porém um carácter eminentemente social, ou seja, não são regras rígidas (técnicas), preestabelecidas ou definidas alguma vez para todo o sempre.

Para a produção do sentido, importa assim começar por reconhecer uma distinção essencial (já antes referida): entre as formas simbólicas verbais e as não-verbais - os níveis Índice e Ordem da comunicação (Bateson e Ruesch 1951, 179-181), ou ainda, segundo a terminologia de outros autores, os níveis Conteúdo e Relação, na base dos quais se estabelecem os modos Digital e Analógico de comunicação (Watzlawick, Beavin e Jackson 1967, 49-52 e 57-65). A sua articulação - variável, tensional e mais ou menos intencional, mas sempre de acordo com regras – está na génese do sentido. Quanto ao domínio não-verbal, há a assinalar a sua profunda heterogeneidade, com destaque para as simbolizações do tempo e do espaço: a sua marcação ao nível dos discursos é dada pelos díticos, que assumem assim um efeito estruturante prioritário sobre todas as demais formas simbólicas – sejam estas linguísticas (palavras) ou de qualquer outro tipo.

Entendido nesta linha o simbolismo, a validade da concepção do poder como medium funcional especializado vê-se drasticamente limitada, nos seguintes termos: identifica um (e só um) determinado processo de poder e um certo modo de organização da política (em termos sistémicos), mas não o conjunto das formas simbólicas do poder nem a totalidade das dimensões da acção política. A questão que para já fica em aberto é a de saber que relação (ou hierarquia) estabelecem entre si estes diferentes processos do poder e formas de organização política das nossas sociedades.

Quando a especialização funcional se acentua dia a dia e todos os domínios da experiência são objecto de uma crescente tecnicização, o poder não pode deixar de acompanhar de perto este movimento. Reduzi-lo, porém, a esta única orientação seria um tremendo equívoco: o de conceber a política de forma unidimensional, depois de postular (sem demonstração convincente) o irremediável e irreversível esvaziamento do simbólico e a neutralização axiológica da linguagem.

Neste sentido, a reserva que aqui formulo quanto à teoria sistémica do poder é extensível à própria teoria dos sistemas quando esta se assume como teoria geral da sociedade. As suas características, na verdade, apenas a habilitam como uma certa teoria da evolução social e, ainda assim, teoria esta meramente hipotética: só alguns aspectos da realidade social, em detrimento de outros, são tidos em conta, enquanto as contradições e a ambivalência constituintes do presente são esquecidas, sacrificadas à ideia de um controlo e planificação globais, para afirmar futuros estádios de desenvolvimento social estabelecidos em termos puramente cibernéticos. Em rigor e em síntese, em vez de "teoria" será então mais apropriado falar de uma hipótese quanto à evolução social; hipótese, aliás, que tem no seu profundo carácter ideológico o mais elevado grau de improbabilidade: as exigências de selectividade e redução de complexidade na estrita lógica dos sistemas sociais - que o poder e outros media simbolicamente generalizados do mesmo género seria suposto garantirem (o dinheiro e a influência, sobretudo) - apenas são exequíveis à custa do sacrifício imposto às múltiplas constelações de interesses sociais e às próprias estruturas normativas da sociedade (Habermas 1973, 188-190). O que esta aparentemente sedutora ideia do poder como medium simbolicamente generalizado nem sempre revela desde logo de forma clara é a "solução" drástica que ela própria preconiza: a anulação, de uma vez por todas, de

qualquer autonomia da cultura, a sua diluição no interior da sociedade e a redução de todos os processos sociais básicos (de reprodução cultural, de integração e de socialização) a meros processos sistémicos. Em suma, pretende fazer desaparecer a interconexão e a oposição sistemas/mundo da vida, à custa de uma integração funcional político-administrativa que substituiria as normais relações de comunicação dos indivíduos (Habermas 1985, 420). Este é, na verdade, o significado último e decisivo da classificação do público como "parasita", terceiro excluído do esquema político operacional que se vem desenvolvendo nas actuais sociedades complexas – o código binário governo/oposição, na base do qual se encontra a própria noção do poder como medium funcional que aqui se discute (Luhmann 1990, 179).

Esta concepção de poder alimenta um vasto e ambicioso, mas também muito perigoso, programa político, onde o sentido convencional de democracia se vê como que extirpado, reduzido a uma complexa perspectiva política de tomada de decisões e de garantia de variabilidade das mesmas (Izuzquiza 1990, 300). O que se pretende, em especial, é apenas definir as condições de execução deste programa num domínio específico da experiência humana que é a política, preconizando para tal uma efectiva hegemonia do sub-sistema da administração sobre o conjunto da sociedade – isto é, sobre todos os restantes sub-sistemas sociais e os próprios indivíduos como tal.

A forma como se procura eliminar a noção de sujeito deixa perceber a intenção de superar o velho paradigma da filosofia da consciência, mas os seus resultados, também a este nível, são bastante equívocos e limitados: no lugar do sujeito aparece agora o sistema e, em consequência, a relação sujeito-mundo passa a assumir a forma de relação sistema-meio, enquanto a consciência do indivíduo, por seu lado, é substituída pela autorregulação cibernética (dos sistemas).

Não é assim, por conseguinte, verdadeiramente uma nova lógica que aqui é fundada, mas apenas uma espécie de réplica ou versão actualizada da anterior, com o sistema a tomar o carácter de "Eu absoluto", no qual agora se centralizam todas as prerrogativas da acção e da dominação social – afinal, uma versão insólita e de carregados tons pós-modernos (por uma certa euforia trasbordante) da aporia suprema adornina quanto ao fim do sujeito, com as diferenças significativas de, para este autor (como para a quase totalidade dos seus acólitos da chamada Escola de Frankfurt) a mudança ser apenas preconizada como um vaticínio quanto ao futuro e, além disso, avaliada da forma mais pessimista (Honneth 1995, 223 e 224).

A única alternativa que se nos impõe para continuar a fazer justiça ao antagonismo pressentido entre a lógica dos sistemas (funcional) e a lógica do mundo da vida (simbólica) é a de pensar uma nova teoria do poder. Como "o contributo das motivações necessárias dos sistemas 'deve' ser 'livre' do constrangimento da legitimidade que depende das representações do 'mundo da vida social'" e, assim, "a 'liberdade' do sistema é inversamente proporcional à 'autonomia' dos sistemas de representação" (Ferry 1987, 395 e 396), torna-se então necessário dirigir o nosso olhar precisamente para estes; aceitando à partida que "regulação e interacção são fontes que não se substituem ilimitadamente entre si: o dinheiro e o poder não podem comprar, nem obter pela força, quer a solidariedade quer o sentido" (Habermas 1985, 429). Uma nova teoria de poder, pois, que mantenha uma forte ênfase comunicacional, mas em que o significado subjacente de "comunicação" seja agora outro: situado do lado da solidariedade e do sentido, tendo como sua origem as interacções sociais, através das quais continua a processar-se a nossa vida política e o poder é exercido como um bem social - um fim e não simples meio.

Sistemas e media funcionais

A objecção de fundo que aqui formulo é dirigida às ambições hegemónicas da teoria sistémica, à sua pretensão em se assumir com o estatuto de teoria geral da sociedade, que passa em claro os "contrastes entre os diversos níveis de articulação da interacção" e, em particular, a irredutibilidade que subsiste em duas formas essenciais de integração: a integração social propriamente dita e a integração nos sistemas (Giddens 1979, 74).

Não se contesta, nesta crítica, o contributo da teoria sistémica para a análise social e reconhece-se, inclusive, as importantes elucidações que a mesma trouxe quanto a alguns aspectos importantes da vida política da actualidade. Antes de mais, graças ao conceito de sistema social, cuja formulação permitiu a Parsons identificar um novo contexto de sociabilidade, complementar de certo modo à interacção – a unidade básica das relações sociais. Os sistemas sociais, dotados de dispositivos intrínsecos de sanção que operam através de mecanismos simbólicos generalizadamente aceites, apresentam um elevado grau de eficácia e vantagens marcantes comparados com a interacção convencional: uma muito maior flexibilidade, permitindo que se multipliquem as possibilidades de estabelecimento de relações (bem sucedidas) no seu interior, e custos muito inferiores, pois os investimentos individuais são deste modo drasticamente reduzidos.

O conceito de sistema inaugurou um novo domínio de pesquisa sociológica e permitiu a formulação de novas problemáticas. Destaco, a título de exemplo, duas absolutamente cruciais: quanto às condições de eficácia dos novos recursos operativos – as inovações tecnológicas de um modo geral, que permitem reduzir drasticamente os custos de informação e transacção - e relativamente às condições de variação da funcionalidade dos sistemas – dependentes do

grau de segurança e de confiança que o funcionamento dos próprios sistemas é capaz de gerar. A nível político, ambos os problemas são da maior pertinência para a compreensão das actuais sociedades desenvolvidas. De que forma se torna sustentável um sistema político com minimização de custos (custos de mobilização, de processamento e de distribuição de recursos sociais básicos, como a motivação e a capacidade organizativa)? Como se articulam os processos informacionais com níveis de controlo elevados que requerem um consumo marginal de recursos produtivos? Ou, ainda em termos políticos, como é que estes processos informacionais são capazes de gerar altos níveis de segurança e de confiança (através da transmissão de promessas e de expectativas generalizadas)?

Parsons, ao dar-se conta de alterações fundamentais que estavam a ocorrer nas redes de sociabilidade do mundo contemporâneo, estabeleceu um novo sistema de coordenadas para a análise social. A partir de uma pergunta geral sobre as condições necessárias que permitem aos sistemas aumentarem a sua capacidade operativa (desenvolvendo a transmissão de mensagens com altos níveis de segurança nas suas múltiplas esferas de especialização e de autoridade), inaugurou um novo programa de pesquisa que tem como referência as relações entre a integração social e os mecanismos de comunicação.

É neste contexto, precisamente, que surge a noção de poder como medium, tendo o propósito de fornecer uma explicação mais ampla das consequências sistémicas dos processos políticos que têm por base graus diferenciados de confiança e segurança públicas. Refira-se no entanto que, desde logo, sérias dúvidas foram levantadas e, alguns autores, a partir do interior da própria teoria sistémica, puseram mesmo em causa a coerência de tal noção no quadro do pensamento parsoniano, considerando-a um equívoco resultante de uma análise pouco objectiva da realidade política, tendo por base

uma perspectiva reificada do poder em que apenas algumas das suas características contingentes (parciais, portanto) foram consideradas – o poder em termos "consensualistas" e apresentado como apologia do modelo político americano (EUA) – em detrimento de outros aspectos verdadeiramente estruturais do poder (Cartwright e Warner, 1976: 648 e sg.s).

O modelo geral de raciocínio de Parsons explica, em grande parte, esta sua opção pela "linguagem dos objectos simbólicos" e por uma teoria dos media para caracterizar os sistemas sociais: o seu fascínio pelas grandes generalizações, pelas analogias, a convicção de que a convergência é uma forma de prova e, por último, uma irresistível tendência para homogeneizar os objectos de estudo. É a partir destes parâmetros que é estabelecida a analogia entre dinheiro e poder, que este é normalizado como puro "simbolismo" e é postulada a inerência de legitimidade, com as mais graves consequências daí resultantes em termos de análise política: "ao tratar o poder como necessariamente (por definição) legítimo e, assim, partindo da presunção de um determinado tipo de consenso entre aqueles que detêm o poder e os subordinados, Parsons ignora virtualmente, esquece mesmo conscientemente e de forma deliberada, o carácter hierárquico do poder e as divisões de interesses que, em geral, lhe estão subjacentes" (Giddens 1968, 254).

A analogia entre dinheiro e poder de que Parsons parte (e Luhmann retoma) para formular a noção de medium funcional, base da sua explicação para a dinâmica dos sistemas sociais, é insustentável. Se o dinheiro pode ser considerado como medium de circulação, já no caso do poder isso não acontece: a sua liquidez é limitada (depende de relações e de acções específicas) e a sua capacidade é especial e não generalizada (Martin, 1977: 18 e 19). A metáfora mais sugestiva que se lhe aplica não é a das relações de mercado livres, mas antes a de um jogo de contendores em competição entre si. Como resultado deste equívoco, questões

cruciais da actual realidade política ficam sem resposta por parte da concepção sistémica do poder. Que condições estruturais influenciam os níveis de segurança e de confiança do/no poder? Como se estruturam, a este nível, as relações entre instituições e agentes concretos (os "políticos")? Como podem ser avaliados os custos e os benefícios dos esforços de institucionalização de linguagens oficiais (nacionais e cada vez mais supranacionais)? Que condições tornam prioritárias as formas de procedimento como critério de avaliação pública do poder e da autoridade? Em que medida a elaboração técnica de tal procedimentalismo pode alterar os níveis de confiança creditados às instituições?

A minha perspectiva, aliás, é que a ausência de respostas a estes problemas é resultado não apenas da noção equívoca de poder como medium funcional que temos vindo a discutir, mas da própria lógica mais profunda em que assenta a teoria sistémica: uma lógica nominalista e homogeneizadora que, de um modo geral, descura as formas sensíveis de vida e os aspectos dinâmicos do quotidiano, da política nomeadamente, onde se encontra em cena um poder muito mais complexo, fragmentário, socialmente disseminado e heterogéneo em termos racionais.

Em suma, para uma compreensão mais ampla da vida social dos nossos dias torna-se indispensável outra concepção do poder e um outro entendimento geral da política – ambos, poder e política, definidos para além dos estreitos limites da noção de sistema.

Poder e praxis: a condição humana

A proposta que em seguida se apresenta retoma a ideia de poder concebido em estreita relação com a comunicação, mas segundo moldes completamente distintos dos da teoria dos sistemas, perspectivando um outro quadro de análise política para a contemporaneidade.

Não obstante os aspectos originais da teoria sistémica, não passa porém despercebido o seu profundo enraizamento numa tradição muito antiga do pensamento ocidental, na qual se encontram directamente associados os fenómenos políticos do poder e da violência. Tradição, aliás, que a história da nossa civilização amplamente documenta com a concepção de governo como domínio do homem pelo homem – muito anterior a Marx, embora tenha de facto cabido a este autor a responsabilidade maior pela vulgarização da ideia (sob a forma de uma denúncia). A teoria imperativa do Direito, ao associar de forma directa autoridade e obediência, o Absolutismo (de Bodin e Hobbes) já na era moderna e, no nosso século, os diversos totalitarismos (a leste e a ocidente); todos estes exemplos derivam directamente desta tradição, ao longo da qual o poder se perpetuou como tirania e assumiu, tantas vezes, a face mais tenebrosa do verdadeiro terror.

Embora dominante por longos períodos, esta tradição não foi contudo a única a desenvolver-se no pensamento ocidental. Uma outra, bem distinta, remonta na sua origem aos primórdios políticos da Antiguidade Clássica e permaneceu até aos nossos dias: o poder como emanação do apoio concedido pelo povo às normas e instituições que regulam a sua vida colectiva. Poder, neste caso, que exclui a violência e através do qual a Política se ergue na sua máxima dignidade, permitindo subtrair o Direito e o Governo ("representativo") ao esquema dominação-autoridade-obediência. Hannah Arendt explora ao limite as diferenças que separam estas duas tradições, formulando uma correlação negativa ideal entre poder e violência, segundo a qual o poder só existe quando a violência está ausente e esta só triunfa face a um poder em crise: "à violência é sempre dado destruir o poder, pois do cano de uma arma desponta o domínio mais eficaz, o que jamais poderá florescer da violência é o poder" (Arendt 1969, 29). A essência de tal antagonismo

radica na natureza mais profunda de cada um dos fenómenos: a violência com um carácter instrumental, orientada pela lógica meios-fins e exigindo, por isso mesmo, permanentes justificativas, o poder, pelo contrário, dispensando tais justificações, pois apenas depende da legitimidade que lhe é conferida pela vontade colectiva.

A legitimidade do poder reflecte a sua estreita relação com o espaço público, a esfera social de encontro onde os homens colectivamente definem, pela palavra e pela acção, a vontade comum que os une. Fazendo justiça ao carácter trans-histórico desta concepção de poder, Arendt refere-se, em termos um tanto vagos, a um "espaço de aparência", com reminiscências eminentemente clássicas, e recorre à categoria aristotélica da "techne" para caracterizar a essência tanto da política como do poder: um fim em si mesmo, que só existe enquanto efectividade e serve apenas para preservar a própria *praxis* que lhe deu origem. É aqui bem evidente o contraste com a ideia dominante do poder em termos teleológicos e instrumentais, como é consagrada, por exemplo, na teoria weberiana: "poder (*macht*) significa a probabilidade de impor a vontade própria, no seio de uma relação social, *contra toda a resistência e qualquer que seja o fundamento* dessa probabilidade" (Weber 1922, 56). O poder deixa assim de se apresentar como mero atributo da acção para passar a ser assumido como um valor essencial da própria condição humana: exprime o mais genuíno da vida do homem, a convivência, a união dos homens, a urgência de vida colectiva, em comunidade.

A expressão desta vida em comum seria impossível sem um profundo entretecimento do poder e da linguagem – via que nos permite, então, retomar a questão comunicacional inerente ao poder, mas agora de forma completamente distinta. Arendt caracteriza o poder como a "habilidade humana não apenas de agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo" (Arendt 1969, 24), e sublinha a sua indissociável ligação

à palavra e à acção: "o poder só se concretiza onde a palavra e a acção não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os actos não são brutais, onde as palavras não são utilizadas para velar intenções mas para revelar realidades e os actos não são usados para violar e destruir mas para estabelecer relações e criar novas realidades" (Arendt 1958, 179).

Esta formulação estabelece os fundamentos de uma "antropologia da acção linguística" (por oposição à "antropologia da acção instrumental"), sem que Arendt porém tenha chegado a desenvolver de forma satisfatória a noção de comunicação a que faz referência. As alusões a uma ideia bastante vaga de liberdade são pouco consistentes e parecem servir apenas de pretexto à autora para exprimir uma amarga recusa do presente. A partir de uma crítica à sociedade de massa, que caracteriza como degenerescência irreversível da democracia e génese do totalitarismo, Arendt acaba por pôr em causa o próprio princípio eleitoral (sufrágio universal) e sugere mesmo a necessidade de criar uma nova elitização política, ao nível da acção e da participação políticas (Arendt 1960, 249 e 275).

Não está em causa o contributo que o pensamento aristotélico ainda hoje pode fornecer à teoria política, designadamente como esclarecimento de certos conceitos, mas o que se torna já extremamente duvidoso é considerar que este modelo de pensamento pode continuar a ser tomado, de forma directa, como um quadro de compreensão política do Estado e da sociedade moderna – como Arendt parece pretender. A leitura selectiva da modernidade que a autora apresenta é um esforço desesperado para reabilitar a velha categoria aristotélica de uma *praxis* totalmente autónoma, sem relação nem qualquer outro vínculo quer com a produção (trabalho) quer com o conhecimento. Não a liga à modernidade qualquer ideal iluminista, apenas uma espécie de sentido místico que pressente nas grandiosas mobi-

lizações humanas – as revoluções – onde se busca "um tesouro sem idade e sem nome" (Arendt 1962, 13); e quando se refere a Weber, ao contrário das leituras comuns, não é a ideia da modernidade como "desencantamento do mundo" que a fascina, mas sim o distanciamento do homem em relação mundo, a "alienação do mundo" que, no seu entendimento, só a *praxis* permitiria.

As limitações mais evidentes em termos políticos deste modelo decorrem de uma concepção idealizada do espaço público, construída na base de uma tensão entre dois pontos de vista conflituantes: a perspectiva agonística do espaço público e a perspectiva associativista (*associational*) (Benhabib 1992, 77-79) - excluindo ambas tanto os contextos económicos como os contextos sociais, e afastando assim qualquer dimensão estratégica da acção política. Ao procurar preservar a todo o custo a essência desta tensão, Arendt acaba por passar ao lado dos mais importantes fenómenos de violência da vida política moderna: a "violência estrutural" - não física, não directa e não explícita - que se exerce essencialmente no plano simbólico e que contamina quer a linguagem quer a comunicação humana.

Todas estas hesitações de Arendt radicam, em última instância, no estatuto que a autora reclama para a sua própria reflexão, a qual não assume como saber científico e confessa, também, a sua desconfiança em relação à atitude comum dos filósofos. Afirma-a como pura Opinião, sem aspirar a qualquer estatuto de "verdade", vivendo apenas da paixão e da força que essa mesma opinião é capaz de transmitir aos outros homens a quem se dirige. A passagem da "verdade racional" à "opinião" é, para si, a transposição do domínio em que nada vale senão "o 'sólido raciocínio' de um espírito, para o domínio em que 'a força da opinião' é determinada pela confiança do indivíduo no 'número dos que é suposto sustentarem a mesma opinião'" (Arendt 1962, 299).

A relação poder-comunicação e o espaço público

Esta perspectiva ontológica que brevemente passei em análise é um importante ponto de partida para uma nova compreensão do fenómeno do poder, mas não mais que isso.

O valor do pensamento de Arendt é inquestionável, mas o carácter de ontologia fundamental que o mesmo reveste limita drasticamente os seus propósitos e obriga-nos a ir mais além. É nele marcante um forte apego ao passado, embora nunca assumindo uma forma nostálgica ou saudosista; pelo contrário, enquanto "sólida resistência ao totalitarismo", é um pensamento dirigido antes de mais ao futuro (Ricoeur 1987, 199 e sg.s). Mas a elisão do presente, essa sim, é inquestionável: uma espécie de suspensão do tempo que a autora utiliza para "escavar os escombros da história e descobrir as pérolas da experiência do passado, com as suas camadas de sentido sedimentadas e escondidas, para delas extrair uma narrativa (*story*) orientadora do pensamento no futuro" (Benhabib 1992, 76).

Só que não é esta atemporalidade que nos pode dar o registo do poder tal como este se constitui e apresenta na vida quotidiana. Nem tem o poder – e nunca terá - o carácter ideal perfeito de supra-essência da "verdadeira condição humana". O que realmente nos interessa não é um poder ideal, mas o poder concreto, aquele que se exerce num dado tempo histórico, assim como a relação concreta que este poder estabelece com a linguagem e a comunicação.

A separação poder-violência, considerada neste plano, perde desde logo a nitidez que só as formas ideais e abstractas da política podem ostentar. Desde sempre, a violência foi um meio de conquista e uso do poder, a que modernidade apenas veio conferir um novo sentido – impondo um certo controlo (normativo) à agonística política - mas não eliminou. O Estado moderno institucionalizou e integrou no sistema político a luta pelo poder, ao consagrar os princípios fun-

damentais da liberdade e igualdade: quando a política passou a assumir o carácter de assunto público e deixou de se apresentar como privilégio de certas elites sociais (nobiliárquicas ou aristocráticas), e quando a competição pelo poder se tornou um acto normal da vida política, ao acesso de camadas sociais cada vez mais amplas e diversificadas.

Esta institucionalização da competição política consagra o reconhecimento de uma dimensão estratégica do poder, distinta mas que coexiste com uma outra dimensão essencial, a dimensão comunicional do poder. A proximidade de ambas torna inevitável um certo contágio: formas concretas de poder que não se apresentam perfeitamente puras e cristalinas, mas, pelo contrário, como algo de híbrido se não mesmo espúrio – formas mescladas que são geradas a partir das tensões, dos conflitos e compromissos muito variados que se estabelecem entre estas duas (tão diferentes) dimensões do poder referidas.

O dom da perfeição é um sortilégio só ao alcance das formas ideais, a que a política da vida real em sociedade nunca poderá aceder. Depois de refutarmos uma concepção puramente instrumental e estratégica do poder – a teoria sistémica e o poder como medium simbolicamente generalizado - e depois deste último exercício em que procurei demonstrar as insuficiências da perspectiva ontologizante da política – o poder como *praxis* pura; temos agora pela frente o desafio de encontrar sentido para uma certa articulação destas duas dimensões do poder: compreender de que modo elas coexistem, que relações estabelecem e que tipo de articulações permitem. Um desafio que corresponde à própria realidade do poder nos nossos dias e que, como tal, se apresenta irrecusável à reflexão.

O poder, em si mesmo, como heterogeneidade racional.

Não se lhe aplica a metáfora do medium homogéneo, pois a racionalidade política serve lógicas diferentes da actividade humana: a razão moral-comunicacional e a razão

técnico-instrumental – dois interesses distintos da razão, um técnico e outro prático, que transformam a política não só num meio de heterogeneidade, mas no próprio lugar dialéctico por excelência capaz de revelar a antinomia e o conflito de interesses (Ferry 1987, 91).

Este polimorfismo do poder confere à violência do mundo moderno, simultaneamente, um carácter institucionalizado e uma forma não explícita. Resulta, a mesma, de uma certa contaminação entre as dimensões moral-comunicacional e estratégico-instrumental do poder: uma "violência estrutural que não se manifesta como violência", mas como bloqueio da comunicação com efeitos ao nível do debate colectivo e da própria consciência de cada indivíduo, fruto de "convicções pelas quais os sujeitos se iludem sobre si mesmos e sobre a sua situação" (Habermas 1971, 221).

Com base na tensão que estabelecem entre si estas duas dimensões do poder, ao nível da vida social quotidiana, podemos esboçar a definição de um critério mais consistente de comunicação – a partir dos pontos de conflito que se definem, das alternativas que a acção política moral oferece à acção política estratégica.

A linguagem é um recurso extremamente vasto e flexível, utilizado por tipos de acção muito diversos, pelo que a referência à "comunicação" em termos abstractos acaba por ser muito pouco esclarecedora. Pensar a linguagem na sua plena dimensão simbólica obriga, à partida, a discutir o critério da razão que a articula: uma racionalidade apta a responder às várias dimensões da vida social e capaz de interpelar a diversidade dos interesses humanos. Uma razão pluridimensional, portanto, que não se confunde ou reduz a uma única lógica ou objectivo – como é o caso da razão instrumental e estratégica – a que se poderá atribuir a designação de "razão comunicacional". Os critérios que a definem não são tanto de tipo substancial, mas essencialmente formais e processuais (regulam um exercício concre-

to): abertura (temática e quanto aos participantes), liberdade, paridade e potencial crítico – definido este a partir de um interesse primordial de emancipação.

Podemos reconhecer este tipo de racionalidade como aquele que esteve na génese da esfera pública moderna e que foi responsável, apesar de todos os sobressaltos do desenvolvimento da própria modernidade, por manter o seu espírito vivo até aos nossos dias: um espaço de comunicação, de discussão e debate, através do qual (e por estes meios) os seus participantes problematizam tudo aquilo que se lhes apresenta como desejável e necessário, na perspectiva de chegarem a estabelecer um entendimento, um consenso racional em termos de opiniões capaz de exprimir a vontade colectiva. Para aspirar a tal objectivo, a comunicação terá necessariamente de assumir um carácter crítico, isto é, um uso da linguagem exigente e rigoroso nas formulações e nos juízos, que estabelece como seu próprio critério pragmático o controlo de validade dos enunciados ao nível do discurso. Linguagem, em suma, que se toma a si mesma como objecto de avaliação, permitindo-se discernir, nomeadamente, aquilo que nela é verdadeira comunicação e o que não passa de uso instrumental – segundo fins antecipadamente definidos e exteriores à própria linguagem.

"Comunicação" perde, assim, o carácter de termo impreciso e flutuante, e adquire verdadeiro estatuto de conceito; definido a partir de uma base formal, mas suficientemente preciso e com carácter normativo de forma a tornar explícita uma relação substancial com o poder: a comunicação em termos racionais e argumentativos não define já uma mera "relação" com o poder, assume antes o estatuto de verdadeira base de legitimação do poder – uma relação precisa e não mais ou menos vaga e aleatória. O modelo da argumentação promove práticas comunicacionais capazes de conferirem ao poder uma especificidade moral – dimen-

são que se encontra completamente ausente do pensamento sistémico. Base moral de tipo democrático, já que a expressão da vontade colectiva só se mostra exequível enquanto consenso racional, resultante da livre e igual participação de todos os interlocutores; e base moral que assume, também, um certo carácter cognitivo, pois a argumentação é ao mesmo tempo a única prática de linguagem que permite superar o abismo existente entre opinião e conhecimento (Habermas 1971, 222).

Referir simplesmente "uma relação" entre poder e comunicação pouco esclarece, se permanecer na ambiguidade o verdadeiro significado de "comunicação" e sem a mínima definição precisa de um critério classificativo das várias práticas linguísticas. Em termos políticos, este tipo de generalismo torna eminente (inevitável) uma regressão jusnaturalista na definição de legitimidade, como acontece em Arendt, quando recorre à venerável figura do "contrato" para fundamentar o poder (e a moral) – um contrato que, embora a autora procure definir em termos democráticos, acaba por apresentar tendo como fundamento último uma hipotética (mas pouco plausível) base natural (Arendt 1960, 167 e 168).

A objecção previsível e conhecida, aliás, a um princípio crítico deste tipo é a de se situar distante face ao plano da realidade concreta da vida e da linguagem, pois a comunicação definida nestes termos apresenta um certo carácter de modelo-ideal e, por conseguinte, só excepcionalmente as formas fáticas de poder assumem essa tal sugerida perfeição moral. Não considero, porém, esta característica propriamente uma debilidade, pelo contrário: é mesmo o carácter contrafactual do conceito de comunicação (e do poder que lhe está associado) que possibilita um abertura à realidade, não de forma "neutral" ou nefelibata, mas como abertura problematizante, questionando a vida concreta e a empiricidade das práticas sociais, permitindo averiguar de

que modo a comunicação aí se produz (ou não), que contingências a influenciam, que possibilidades a favorecem e que condicionalismos a limitam. Entendo por "contrafacticidade" um tipo de reflexão não intuicionista e não imediatista dos fenómenos sociais, que vai além da pura facticidade e que tem em vista não só compreender o sentido da realidade existente mas também, em termos racionais e críticos, compreender o sentido de outras possibilidades de existência: "um processo analítico pelo qual a aparente facticidade dos fenómenos, assim como as categorias conceptuais pelas quais esses fenómenos são apreendidos, são abordadas de modo a revelar as suas condições e limites históricos – um procedimento que se situa no quadro de um interesse de emancipação" (Dahlgren 1991, 7).

Não é, isso sim definitivamente, uma abertura empiricista ao mundo.

O princípio crítico arma a teoria de uma capacidade essencial de problematizar o mundo, de confrontar abertamente a realidade social, procurando torná-la mais legível e pondo em questão os próprios "dispositivos de legibilidade" que o conhecimento produz.

O sentido da acção política

O conceito "comunicação" vale para problematizar - e não para normalizar - as práticas de linguagem, para perscrutar de forma mais rigorosa a sua diversidade e complexidade. A noção "poder", por sua vez, só releva plenamente a sua dimensão moral quando tomada num sentido amplo: o poder não como dispositivo unitário e homogeneizador (de tipo simbólico ou outro), mas como fenómeno verdadeiramente social, inerente à sociedade, às comunidades e aos próprios indivíduos (no seu conjunto e individualmente), próprio da acção política e, assim, virtualmente presente na acção social em geral, como relação que cada um estabelece

com a política e posição que assume perante as questões políticas.

É esta uma forma de poder talvez mais difusa e indefinida, mas menos abstracta que qualquer das anteriormente analisadas: remete às práticas sociais concretas, a relações sensíveis e empiricamente apreensíveis das pessoas com a política. O mítico e fantasmático "discurso do poder" dá lugar, então, a práticas discursivas de mediação política, ao nível da linguagem quotidiana, através das quais as relações de poder específicas tomam forma.

A relação poder-comunicação pressupõe um modo de vida político que tem por fundamento a discussão pública. A análise desta, por sua vez, não dispensa uma perspectiva pragmática que retém como aspectos essenciais os seguintes: **a.** a performatividade discursiva – o debate público (político) como medium por excelência da acção política[1]; **b.** a relação discurso-contexto social (de realização do discurso); **c.** o conteúdo e a forma do discurso como inseparáveis – incluindo a forma dos enunciados assim como o conjunto das paralinguagens que permitem transformar enunciados em enunciações (discursivas)[2].

Realçar estes aspectos têm implícita a crítica a uma série de procedimentos científicos mais ou menos convencionais utilizados neste domínio de estudos. Os inquéritos de opinião e as entrevistas semidirigidas são algumas das técnicas hoje em dia mais comuns de análise da comunicação pública política e das relações de poder, apresentando ambas como

---

[1] - A noção de performativo não identifica um tipo especial de enunciados, é sim uma característica geral da linguagem - tal como foi identificada por Austin na célebre proposição, "to do things with words" - e subjaz às diferentes "forças" que a constituem: locutória, ilocutória e perlocutória (Austin 1962).

[2] - Estes dois últimos pontos têm sido amplamente explorados ao nível dos estudos sociolinguísticos, com desenvolvimentos sugestivos e de grande fecundidade (a título de exemplo: Giglioli 1982).

principal limitação uma desfocagem do conceito nuclear de "público": a pretensa pesquisa em profundidade das "reais convicções" dos indivíduos resvala, regra geral, num simples "tratamento da opinião pública como mera soma de opiniões individuais, recolhidas numa situação que é no fundo a de cabina de voto, onde cada indivíduo furtivamente exprime em isolamento uma opinião solitária" (Bourdieu 1984, 231). Na verdade, o que estas técnicas registam não é qualquer realidade existente, produzem sim a sua própria realidade e apresentam-na como mistificação: "opinião não-pública" (que se faz passar por pública), constituída à revelia de uma "verdadeira formação democrática da vontade, tendo por base a transformação da opinião pessoal em genuína opinião pública, através de processos de deliberação racional" (Cohen e Arato 1992, 246).

Em termos discursivos, as limitações destas técnicas não são menos marcantes: ignoram as situações reais de apresentação/formação das opiniões (pressupondo um imaginário contexto universal do conjunto das opiniões recolhidas), assim como a forma concreta da sua apresentação – todos os elementos paralinguísticos constituintes essenciais do sentido (entoação, estilizações de vário tipo, gestualidade, ironia, etc.).

O discurso político, enquanto realidade simbólica, é muito mais complexo do que este tipo de métodos de pesquisa deixa entender. No seu funcionamento encontram-se processos de circularidade (discursiva) e reversibilidade (de posições actanciais), cuja plena compreensão só é possível a partir de uma recuperação da noção de "público": o discurso político como discussão pública - contra o ponto de vista da sociologia política convencional que sublinha o carácter privado das opiniões e, assim, "contribui apenas para acentuar o individualismo, para desvalorizar a importância política da discussão face a face e das organizações que os teóricos clássicos apelidaram 'escolas da democracia'" (Eliasoph 1990,

489). A dimensão pública do discurso político é o pano de fundo da relação poder-comunicação, o que significa que esta relação se encontra bem escorada em discursos e na articulação de enunciados, servindo estes aos indivíduos para definirem relações específicas de poder e ao próprio poder, por sua vez, para a sua permanente produção, alteração e reelaboração (em termos discursivos e performativos).

Nesta perspectiva, a relação poder-comunicação deixa de ter como principal referência o sistema político. E perde também como fundamento um suposto "contrato natural" fundador da comunidade política. A sua base é sim o próprio indivíduo, enquanto membro de uma comunidade política e sujeito de discurso participante de públicos. O discurso político ao nível da vida social quotidiana é assim, também, um medium essencial de afirmação da individualidade: o recurso pelo qual se constróem as identidades e que permite a cada indivíduo definir uma personalidade própria - como decorre necessariamente do enraizamento que a comunicação encontra ao nível dos processos sociais básicos (socialização, integração e reprodução cultural).

Aspectos à primeira vista marginais e em geral esquecidos das práticas comunicacionais revelam, então, plenamente toda a sua importância: a forma de apresentação do discurso político (como é assumido) e as circunstâncias específicas que presidem à sua realização.

Questões nucleares pelas quais passam a afirmação das identidades (na linguagem e através da linguagem) e a estabilização de sentidos concretos dos próprios conteúdos discursivos. Como refere Goffman, a "apresentação do eu" requer um certo exercício de teatralização, através do qual o indivíduo se expõe perante os outros (a sua plateia), e requer ainda dois géneros distintos de elementos significantes: a "expressão transmitida" (*gives*) e a "expressão emitida" (*gives off*) - a primeira, a comunicação explícita (essencialmente constituída por símbolos verbais), a segunda, uma

comunicação indirecta e em geral não intencional (interpretada como um conjunto de "acções sintomáticas") (Goffman 1959, 14).

O sentido não é uma mera questão de competência linguística - produção de enunciados gramaticalmente correctos. Além desta, indispensável, há também a considerar uma competência especificamente comunicacional: própria da (boa) utilização de frases em actos de fala, que servem para afirmar pragmaticamente os conteúdos proposicionais, as expressões intencionais e os enunciados que correspondem a expectativas socialmente reconhecidas, de acordo com normas e valores (Habermas 1976, 361). Desta competência são indissociáveis os contextos sociais de produção e recepção das enunciações, enquanto portadores de um sentido próprio do discurso, além das próprias formas do discurso (em sentido lato): um enunciado, em contexto de discussão pública, além de uma formulação linguística, tem sempre associada a si uma certa exibição de individualidade (o *Self* em relação com o Outro), portadora de um sentido final (concreto) do discurso produzido e que serve, também, como base de interacção, a partir da qual se articulam respostas e o processo de comunicação define uma certa linha argumentativa.

"A linguagem, além de servir para afirmar qualquer coisa acerca do mundo e de poder apresentar, por conseguinte, valores de verdade ou de erro, de poder ser submetida a provas de veridicção ou de falsificação, é usada também para agirmos, para efectuarmos determinados actos" (Rodrigues 1994, 157). Quando pensamos no poder, o que aí está em causa, antes de mais, é a definição de atitudes políticas por parte dos indivíduos: acções directa e intimamente associadas a um sentido político - ele próprio nascido como articulação significante de conteúdos e formas de discurso. Não um sentido prédefinido, por qualquer codificação *a priori*, mas o sentido como resultado de uma

dinâmica comunicacional, a partir de elementos de significação diversos e da sua articulação segundo regras variáveis.

O próprio binarismo sistémico, que perpassa nos nossos dias como efeito normalizador poderoso, logo que o discurso político assume forma concreta (interlocutores e situações reais) cede aos investimentos individuais: a organização política da sociedade (as relações políticas dos indivíduos) não se constrói a partir de uma "comunicação" dirigida pelo sistema, mas da comunicação que as pessoas estabelecem entre si quando constituem e afirmam as suas identidades (individuais e sociais), com base numa atitude política discursivamente assumida na relação com outras pessoas.

"Quadros de sentido" do poder e dimensão moral da política

A política centrada na comunicação entre indivíduos que publicamente produzem discursos políticos não se circunscreve a uma lógica sistémica de poder.

Para fazer justiça à heterogeneidade racional do poder, anteriormente mencionada, é indispensável um outro quadro de análise da política na contemporaneidade. Um quadro de análise mais amplo que, além da dimensão funcional e performativa da política, considere também as questões éticas e morais, isto é, a dimensão da política que tem como centro os próprios indivíduos e pela qual pode ser equacionada a realização da justiça ao nível da organização geral da sociedade.

É a esta dimensão da política que o carácter comunicacional do poder está vinculado, através da participação e do envolvimento directo dos cidadãos no poder. A comunicação só se torna realmente determinante do poder quando considerada em toda a sua riqueza simbólica: não como código ou dispositivo funcional, sim como medium de

intercompreensão, através do qual se realiza a socialização dos indivíduos e estes constituem as suas identidades. A política (e a comunicação política) não se circunscreve a uma instituição (ou sistema) em particular, define antes um processo institucional, em que o instituinte (ou aquele que aspira instituir-se) se apresenta com tanta ou ainda mais importância que o instituído. É esta dinâmica da política que estabelece como incontornável a dimensão moral: espaço de participação dos cidadãos, no qual o discurso político não é mero sintoma de uma estrutura/instituição perfeitamente constituída e estática, mas corresponde antes ao investimento simbólico de expectativas sociais plurais, as quais mantêm viva a esperança de uma reconstrução da política à dimensão das aspirações dos homens.

As sociedades modernas constituíram o Espaço Público como o meio por excelência de afirmação da Política nestes termos. E se é verdade, por um lado, que esta realidade não pode ser transposta de um modo linear para a contemporaneidade, é também verdade, por outro lado, que a sua validade intrínseca não foi revogada, como o demonstram o mais elevado valor simbólico (moral) que continua a estar associado à figura da Opinião Pública, além da própria realidade objectiva dos espaços públicos autónomos da actualidade: formas vibrantes da vida política que têm numa sociedade civil moderna e diferenciada as suas condições de emergência e a fonte das energias vitais que as alimentam (apesar de tudo e mesmo que apenas sob a forma de práticas de resistência social)[3].

---

[3] - Reporto-me aqui a uma perspectiva de sociedade civil que não toma como antitéticos os *topoi* do liberalismo e da democracia, mas preconiza pelo contrário a sua estreita articulação conceptual e normativa, tal como vemos assumida por alguns dos mais originais projectos políticos deste final de século: os "novos movimentos sociais" (cívicos, ecológicos, feministas, a favor da paz, etc.), do Ocidente, e os movimentos pró-democracia, dos impropriamente

A relação poder-comunicação é a face luminosa desta dimensão instituinte da política. Nela, o discurso e a linguagem não são meros dispositivos de redução da complexidade - o poder como medium sistémico e simples "marcador" de unidades sociais (sejam estas os indivíduos ou outras de qualquer tipo); mas sim media através dos quais se forma o próprio poder. Em termos comunicacionais, é a participação no discurso público que permite aos indivíduos adquirirem reflexivamente consciência da sua situação política e definirem uma posição face ao poder, em função de expectativas e aspirações.

Questões e problemáticas centrais da modernidade, que na teoria sistémica e no decurso do próprio processo de desenvolvimento social foram votadas a um certo esquecimento, como são os casos da consciência política e da mobilização política, à luz desta concepção da política e do poder readquirem uma nova actualidade. No contexto de laicização das sociedades modernas, a "consciência política" consolida a convicção de um entendimento da política em geral como domínio que diz respeito ao conjunto da sociedade, bem como o carácter reflexivo que caracteriza a relação com a política, na base de um princípio de racionalidade que se constitui como objecto de apreensão individual (do sujeito que age politicamente). A directa relação

designados "países de Leste" (e de que o Solidariedade constitui um dos maiores expoentes). No horizonte da sua intervenção esboçam-se os contornos de uma sociedade civil moderna e plural, que tem na base da sua estrutura os seguintes princípios institucionais: "1) *Pluralismo*: famílias, grupos informais e associações voluntárias cujo pluralismo e autonomia promovem formas de vida diferenciadas; 2) *Publicidade*: instituições de cultura e de comunicação; 3) *Privacidade*: um domínio de auto-desenvolvimento individual e de escolha moral, e 4) *Legalidade*: estruturas de leis gerais e de direitos básicos, indispensáveis para demarcar o pluralismo, a privacidade e a publicidade face ao Estado, desde logo, e também, tendencialmente, face à economia" (Cohen e Arato 1992, 346).

com a questão do poder é por demais evidente, no sentido em que se torna possível a partir daqui equacionar como forma de dominação mais eficaz, precisamente, aquela que é exercida ao nível das consciências: imagens do mundo, impostas manipulativamente, como alternativa à força e coerção tradicionais.

Esta ideia foi sistematicamente explorada por Gramsci, acabando por merecer uma síntese no conceito de hegemonia ideológica, através do qual se procedeu a uma reformulação original do velho esquema marxista que postulava, em termos deterministas, a relação entre dominação económica e dominação ideológica. Ao ser reconhecida uma especificidade própria à hegemonia ideológica são postas em destaque as estruturas não explícitas de dominação/poder, enraizadas a nível simbólico, nos modelos culturais e nas próprias formas de subjectividade - o "senso comum da vida quotidiana"; cuja transformação, deste modo, passa a constituir condição indispensável e fundamental para qualquer mudança consistente da política: "um novo senso comum e, com ele, uma nova cultura e uma nova filosofia que se enraizarão na consciência popular com a mesma consistência e de forma tão imperativa quanto as crenças tradicionais" (Gramsci 1971, 424).

Assim se entende, perfeitamente, a importância que a consciência política assume para a acção política e, de um modo mais geral, para o estabelecimento de uma relação (qualquer que seja o seu tipo) com a política: na sua base encontra-se sempre uma certa capacidade reflexiva, uma racionalidade por parte dos indivíduos enquanto actores políticos, cuja dimensão prática é dada, precisamente, pela mobilização política (determinada porém em grau variável, isto é, podendo assumir valores negativos ou positivos).

O conceito de ideologia, neste quadro, pode também ser objecto de uma importante recuperação, caracterizado como "processo social global" que não foca apenas "as ideias formais e as crenças conscientes", mas, em sentido mais

lato, "as experiências de vida, as práticas culturais e o sentido em geral – com as suas formas de expressão próprias" (Dahlgren 1987, 31). Conceito que adquire assim um valor crítico – "estudo de como o sentido (significação) serve para manter relações de dominação" – e que encontra um campo de aplicação privilegiado no domínio da comunicação: "a abertura do conceito de ideologia que a noção de hegemonia proporcionou, incluindo questões mais gerais relacionadas com as práticas culturais, as formas de expressão, a subjectividade, etc., tornou claro como o processo geral de significação - produção de sentido – precede o problema da ideologia" (*Ibidem*).

A consciência política remete a situações sociais concretas, nas quais ela se forma e que objectivamente a influenciam – em todos os sentidos possíveis, não apenas e necessariamente de uma forma racional. Por "situação social" entende-se aqui uma realidade eminentemente simbólico-cultural, na perspectiva da *frame analysis* tal como é desenvolvida por Goffman, para estudar as práticas da comunicação quotidiana. *Frames* - "quadros de experiência" - definem premissas da acção em geral, podendo assim a sua utilização admitir uma leitura especificamente política: como primeiro (e fundamental) escoramento de definição das situações, as *frames* são quadros de referência por excelência das representações e fornecem um dado sentido ao fluxo (aparentemente desordenado) dos acontecimentos. A sua primeira função é a estruturação básica dos fluxos comunicacionais: a partir de um sentido geral próprio inerente às situações, as *frames* definem os limites de sentido dos diversos discursos/enunciações produzidos numa dada situação, ajudando assim os participantes a "localizar, perceber, identificar e classificar um número infinito de ocorrências aparentemente semelhantes" (Goffman 1974, 21). Ao contribuírem para a interiorização de uma certa consciência das situações, as *frames* têm também um importante papel na

formação das identidade sociais: "implicam expectativas de tipo normativo que revelam como o indivíduo está implicado profunda e totalmente na actividade organizada pela própria *frame*" (*Ibid*., 345). Além de contribuírem para o estabelecimento de um mundo comum, estes quadros de experiência "conferem sentido ao desenrolar das acções e dos discursos que os indivíduos trocam entre si, e definem igualmente a identidade dos papéis que representam" (Rodrigues 1994, 89).

Aplicada à vida política, a noção de *frame* assume uma ambivalência intrínseca fundamental: quadros simbólicos de experiência que se apresentam simultaneamente com carácter estruturado (passivo) e estruturante (activo) – "a análise cultural mostra-nos que o nosso mundo político está organizado segundo um dado quadro, que os acontecimentos são pré-organizados e não nos chegam em bruto, mas nós somos também processadores activos da realidade, codificamos de modo original a realidade que recebemos e descodificamo-la de diferentes modos; a extrema vulnerabilidade dos processos de enquadramento (*framing*) mostra que estes são um foco potencial de conflitos, e não uma realidade imutável com a qual todos inevitavelmente concordamos" (Gamson 1985, 615).

Os "quadros de experiência" são, pois, objecto de permanente definição e redefinição: um trabalho simbólico sistemático - *reframing act* - que os participantes da interacção desenvolvem sobre as situações sociais concretas que se lhes apresentam, e cujo verdadeiro significado em termos políticos é a preservação de um espaço de autonomia individual (enquanto possibilidade de inovação, ao nível da linguagem e da apresentação pública em geral, ao alcance de cada indivíduo).

O estabelecimento (definição e redefinição) dos quadros de experiência política é um processo eminentemente simbólico, desenvolvido através das trocas comunicacionais

(verbais e não-verbais), com as quais os interlocutores confrontam o poder e procuram adequá-lo às suas expectativas e aspirações. A sua concretização é um resultado contingente da interacção, que depende das performances individuais, as quais não estão fixadas à partida mas resultam antes da própria dinâmica da interacção – nomeadamente, das performances do conjunto dos participantes da situação/interacção, das suas propostas, respostas, petições, etc.. É este o meio da constituição dos quadros de experiência política partilhados, reconhecidos e aceites pelos vários participantes das situações, que contam com o contributo tanto da comunicação intencional (em geral sob forma verbal) como da comunicação implícita (que flui imperceptivelmente nos gestos, expressões, entoações, comportamentos, etc.)[4].

William Gamson recorre ainda à noção de *frame* para compreender um tipo particular de comunicação política com especial significado nos nossos dias: a comunicação política dos media. Constata, por um lado, que os quadros de experiência política se encontram hoje cada vez mais condicionados pela acção dos media, actuando estes como produtores de notícias que operam a transformação da realidade em acontecimentos e estes em *news story*. Por outro lado e em conformidade com o anterior, a participação política - na forma de *reframing act* – ou, mais precisamente, toda a participação política que visa pôr em questão os quadros de experiência estabelecidos e formular alternativas não pode deixar de equacionar uma interacção específica com os media,

[4] - Comunicação esta com características próprias assinaláveis: embora menos controlada, possui um efeito estruturante sobre as situações mais poderoso, originando assim uma verdadeira "assimetria fundamental no processo de comunicação" (Goffman, 1995: 18). Caberá então falar, neste caso, de uma comunicação de "validade muito mais geral", em consequência do facto de as suas raízes remontarem a "períodos muito mais arcaicos da evolução humana" (Watzlawick et all 1967, 60).

de forma a poder conformar mais favoravelmente essa mesma intervenção (Gamson 1985, 617-620).

Sob a aparente naturalidade das notícias esconde-se uma rede complexa de interacções e uma combinatória não menos complexa de elementos simbólicos muito diversos, cujos resultados não são facilmente previsíveis ou racionalizáveis. "O acto de produzir a notícia é o acto de construir a própria realidade e não tanto a imagem da realidade" (Tuchmann 1978, 24); mas "construção da realidade" como ilusão, sublinhe-se: "os quadros das notícias são em geral implícitos e indiscutíveis, não se apresentam aos jornalistas ou à audiência como construções sociais mas como atributos primários dos acontecimentos que os repórteres supostamente reflectem, fazem o mundo parecer natural, determinam o que é seleccionado, o que é excluído, o que é realçado, em suma, as notícias apresentam um mundo empacotado" (Gamson 1985, 618).

A estreita associação, nas sociedades complexas, dos mass media a um poder supra funcionalizado é por demais evidente, como vem sendo sublinhado pelas mais diversas análises críticas. Não obstante, persiste mesmo assim a este nível um enraizamento verdadeiramente comunicacional da política, cuja expressão mais forte na actualidade é dada pelos novos potenciais de cultura que emergem do mundo da vida: formas originais de experiência – prática (ético-moral), estética e cognitiva – que se assumem numa atitude de resistência à orientação política hegemónica (elitista, oligárquica e de esvaziamento da vida pública) e com carácter redemocratizante.

A estrutura da comunicação quotidiana (interacção social) está aqui directamente envolvida, mas não exclusivamente. Nas presentes condições da comunicação pública, os media tecnológicos não podem ser esquecidos, e numa dupla perspectiva: pelo contributo efectivo que lhes coube quanto à constituição da realidade presente e, também, considerando

o potencial contributo que poderão vir ainda a fornecer em termos de fortalecimento da rede de comunicação política. Esta afirmação não deve servir para iludir realidades ou para alimentarmos falsas expectativas quanto ao papel e possibilidades destes media, conhecido o seu desenvolvimento na modernidade sob o signo das mais férreas leis económicas e de um controlo administrativo da comunicação. Mas esta imagem é, ainda assim, apenas uma parte da questão: a par destes modelos centralizados, hierárquicos e mesmo autoritários da comunicação de massa, os media foram (e continuam a ser) portadores de sinais contraditórios de um outro género, como o demonstram a criação e expansão de novos públicos, um certo descentramento das figuras de poder ou as novas formas de diferenciação e pluralismo da sociedade política – sinais todos eles desenvolvidos por esta via. A ambivalência que acompanha os media nos nossos dias deixa perceber, quanto ao seu papel, algo mais que uma simples destruição de laços entre a sociedade civil (política) e o Estado: "das sub-culturas às grandes instituições educativas, dos públicos políticos aos científicos, dos movimentos sociais às microinstituições, os espaços para uma comunicação crítica consequente expandiram-se imensamente", embora "a par do crescimento dos procedimentos comerciais e manipulativos das relações públicas, da publicidade (*advertising*) e da cultura industrial" (Cohen e Arato 1992, 461).

Quando ainda quase nada o fazia supor, Marx já via na imprensa a mais magistral produtora de mitos que a humanidade alguma vez tinha concebido[5]. Comprovam hoje

[5] - "Até agora pensava-se que o desenvolvimento dos mitos cristãos durante o Império Romano só tinha sido possível porque a imprensa não tinha ainda sido inventada. Mas a imprensa diária e o telégrafo, invenções que rapidamente se difundiram por todo o mundo, fabricam mais mitos (…) num dia do que antigamente podia ser feito num século" – Karl Marx, carta a Kugelmann, 27 de Julho 1871 (cit. in: Cohen e Young, ed.s 1973).

amplamente a sua razão antecipada, as palavras daquela criança que, cara a cara com o Primeiro Ministro de Portugal, certeira, o reconheceu e logo identificou como um "trabalhador das notícias"[6]! Pura ingenuidade proclamaram os relatos de *fait divers*, desqualificando assim o episódio como um facto insignificante no catálogo das "curiosidades", quando na verdade o que ali se realça é uma rara e sábia intuição quanto a um certo tipo de cultura mediatizada: exposta à acção dos media funcionais – dinheiro e poder – esta cultura é grande responsável, nessa medida, por um certo declínio do espírito iluminado que a modernidade havia intimamente vinculado ao espaço público. Em suma, uma linha marcante da história dos media na qual o florescimento da cultura de massa se afirmou a par da desactivação das estruturas propriamente comunicacionais da vida pública.

Mas há uma outra parte da história dos media que este episódio não narra – justificadamente, aliás, pois o seu protagonista político também não a sugeria minimamente. A parte que contempla a presença (continuada) da comunicação nestes dispositivos técnicos de mediação, com aprofundamentos significativos em termos de universalidade e pluralismo da vida pública; ou seja, neste caso, os media ainda vinculados intensamente ao mundo da vida, contribuindo para a sua renovação e dinamizando verdadeiras práticas comunicacionais. Em suma, os media como *locus* de um poder não funcionalizado, de um poder que continua a enraizar-se profundamente, através da comunicação, na vida pública e na própria experiência dos indivíduos.

A relação poder-comunicação tem ainda, como referi, uma forte repercussão num outro tema especialmente caro à

---

[6] - O episódio decorreu num jardim-de-infância da zona de Lisboa, tendo como protagonistas, o primeiro ministro, António Guterres, e uma das crianças da instituição – cf. relato do *Diário de Notícias*, de 5 de Maio de 1999.

modernidade: a mobilização política – expressão da capacidade motivacional dos indivíduos.

A política em termos de práticas sociais quotidianas é potencialmente geradora de uma mobilização de tipo microscópico, isto é, uma mobilização enraizada ao nível das formas mais elementares e imediatas das relações sociais, a interacção face a face, na qual convergem e se cruzam múltiplas formas elementares de comunicação, constituindo um universo simbólico de grande complexidade. A "micromobilização" é a forma mais básica (e essencial) de motivação dos indivíduos para uma dada actividade social, ocorrendo a sua concretização ao nível primário dos contactos sociais: a interacção directa, por vezes também designada por "encontros sociais". Estas unidades de análise são de especial significado quando se trata de compreender a formação das identidades: a partir do seu interior gera-se um tipo de relacionamento social em que a consciência do Outro é mais aguda e, por isso mesmo, requer também investimentos individuais mais intensos, tendo em vista a construção de uma determinada "imagem de si" por parte de cada um dos participantes[7].

Na análise da política, e em especial quanto ao problema do poder, é assim indispensável ponderar com toda a seriedade esta realidade dos contactos sociais: a relação com o poder joga-se sempre e em primeiro lugar – embora não em exclusivo – a este nível primário da vida social. Qualquer projecto de interpelação do poder, pensado como minimamente consequente, qualquer tentativa de alteração de uma

---

[7] - A intensidade da percepção do Outro nos encontros sociais é tão forte como a consciência que adquirimos de nós mesmos, através dos investimentos que realizamos para projectar e impor uma determinada imagem pessoal (*face-work*): "os encontros ou contactos face a face são tentativas de orientação conjugada de duas ou mais pessoas envolvidas numa situação social para se ractificarem mutuamente" (Goffman, 1964: 147).

certa forma ou relação de poder põe em jogo este nível das relações sociais.

Não é incomum à teoria política a construção de imagens mais ou menos ciclópicas do poder, as quais se revelam porém, em geral, extremamente desfocadas se tivermos em conta a realidade da vida quotidiana, cabendo aliás neste plano à pesquisa sociológica um importante papel de desmitificação deste género de "grandes teorias". A referência de Foucault à "forma concreta do poder" – ignorada pela maioria das teorias políticas tradicionais, quer as ditas de esquerda quer as de direita – sugere com toda a clareza a necessidade deste tipo de análise, mesmo que o desencantamento (cepticismo radical) que transborda de certos momentos da obra deste autor acabe de algum modo por comprometer a ambição que o seu próprio projecto transporta; permanecendo este, para todos os efeitos, como uma intuição verdadeiramente singular no que respeita à compreensão do fenómeno moderno do poder[8].

Pela própria natureza dos encontros sociais, a conflitualidade que se gera no seu interior tende a ser restringida. Impõe-se um "consenso operacional" (*working consensus*) entre os participantes como base das situações sociais em geral, constituindo este, então, uma característica peculiar do tipo de envolvimento que os interlocutores estabelecem entre si no processo de comunicação, a partir de uma atitude moral de aceitação e respeito mútuo (Goffman 1959, 20-21 e 24). Este dado estrutural da interacção tem como consequência directa, no que concerne à questão do poder, uma certa propensão para o estatismo/estabilidade que favorece a formação de cristalizações e mesmo uma certa reactividade estigmatizante perante as tendências mais inova-

[8] - Em trabalho anterior tive oportunidade de desenvolver uma análise mais pormenorizada da teoria política foucaultiana, discutindo nomeadamente a aporia essencial que atravessa a noção de poder no conjunto da obra deste autor (Esteves 1998, 337 e sg.s).

doras ou transgressivas. Se a atitude normal de relacionamento das pessoas é, assim, a de evitar conflitos - provocar "cenas" gera sempre alguma carga de transgressão moral - a relação com o poder reveste, por consequência, um tom inevitável de uma certa submissão ou aceitação da ordem estabelecida.

Consideremo-la uma "lei" da interacção, de especial significado, sublinhe-se, quando se trata de compreender a organização do fluxo da comunicação: não obstante a diversidade das fontes de sentido, a pluralidade de controlos e a grande complexidade das relações simbólicas, prevalece nos processos comunicacionais como força integradora uma certa tendência homogeneizante, pela qual se define um sentido geral concordante e consentâneo com as regras de propriedade estabelecidas pelas próprias situações sociais.

Mas não podemos também deixar de considerar, em contrapartida, que a aplicação desta "lei" não está garantida à partida nem tem carácter absoluto. É uma orientação da interacção, que os seus participantes perseguem mas que só eles estão em condições de concretizar, sendo para tal exigida uma atenção e empenhamento especiais no que respeita à organização do discurso e do comportamento significante em geral. A dinâmica do próprio poder (por via dos encontros sociais) sugere determinados limites ao desenrolar das práticas comunicacionais, mas a orientação efectiva e definitiva destas é outra questão: aqui está em causa o empenhamento concreto dos actores sociais (como sujeitos políticos), a dinâmica da própria acção que se conforma a um princípio intrínseco de liberdade e criatividade (e que nenhuma "conveniência situacional" poderá neutralizar).

O "consenso operacional", embora seja um dado elementar dos encontros sociais, não é nenhum absoluto insuperável. O que significa que os quadros de poder estabelecidos são sempre passíveis de questionamento e de (alguma) transformação, requerendo o seu êxito, porém, certas condições especiais.

O que confere um sentido próprio ao poder das sociedades modernas é a sua articulação comunicacional, tendo por base uma força eminentemente pragmática da linguagem humana e não qualquer sistema performativo de codificações. A partir desta força da linguagem podem ser concebidas condições mais favoráveis de questionamento das formas concretas de poder (estabelecidas) e, também, reconfigurada a própria definição do poder, segundo um princípio de legitimidade da dominação constituído discursivamente. Recusar o "consenso operacional" inerente a um dado quadro simbólico de poder estabelecido requer cuidados especiais, sob pena de o trabalho de *reframing* ser destinado ao fracasso, mas é algo sempre possível: cuidados relacionados com as práticas comunicacionais, com o seu planeamento e desenvolvimento progressivos e controlados, através de uma hermenêutica da recepção cuidada e sistemática, permanentemente atenta à constituição do sentido e da intercompreensividade.

As dificuldades deste *reframing* político são, afinal, as inerentes a um tipo particular de práticas sociais que se apresentam como verdadeiras – e neste sentido, perigosas – lutas contra as categorizações estabelecidas, formas de resistência à acção descontrolada do poder político-administrativo (Cooper 1991, 38). O significado da transgressão aqui em jogo envolve, certamente, múltiplos elementos e factores políticos, mas, de acordo com a formulação foucaultiana, é o sujeito o seu elemento nuclear: a definição (pelo próprio) do seu estatuto e identidade, a questão absolutamente essencial do "Quem somos?", a partir da qual (e só a partir da qual) pode ser prosseguida uma luta consequente contra as várias formas de governamentalização da individualidade – como "resistência aos efeitos de poder que estão ligados ao saber, à competência e à qualificação", e, ao mesmo tempo, oposição "ao mistério, à deformação e a tudo o que possa haver de mistificador nas represen-

tações impostas às pessoas", contra "a violência do Estado económico e ideológico que ignora quem nós somos individualmente (...), e contra a inquisição científica ou administrativa que determina a nossa identidade" (Foucault 1982, 227).

Em termos de linguagem, a forma que estas lutas de *reframing* assumem é a de uma discursivização das necessidades, pela qual se estabelece (ou recusa) o estatuto político de uma dada necessidade, se interpreta e define como essa necessidade pode ser satisfeita, que género de recursos requer (ou os que dispensa). Linguagem de autenticidade que possibilita a cada um de nós interpretar as *suas* necessidades e dar forma verdadeira às *suas* condições de vida – contra o *diktat* dos grandes *experts* da racionalidade técnica, principais responsáveis, precisamente, pela institucionalização do "discurso das necessidades" como "vocabulário essencial do discurso político" dos nossos dias, com o qual se permitem reposicionar socialmente os indivíduos (cada indivíduo) como "'casos' individuais e não como membros de grupos sociais ou participantes de movimentos políticos" (Fraser 1989, 174).

A relação poder-comunicação só tem pleno sentido quando o poder assume dimensão humana (ética e moral) e quando a comunicação constitui um verdadeiro quadro simbólico de experiência, estabelecido em termos discursivos e aberto permanentemente a novas definições - e não há meio-sentido ou qualquer outro sentido que possa aqui ser considerado, sob pena de misturarmos ou confundirmos coisas muito diferentes, como poder e violência, comunicação e processos informacionais. A dimensão humana do poder é a imagem própria de uma certa grandiosidade e do seu verdadeiro significado como bem social: uma dominação que se estrutura não tendo como meio a violência - o que a torna única na espécie. Mas é também a verdadeira imagem da sua extrema fragilidade: um poder que se encontra permanentemente em jogo na vida colectiva, vulnerável perante

as relações sociais que o fazem e refazem a todo o momento, ao sabor das contingências que os desejos e as aspirações dos homens impõem, da incerteza da vontade colectiva.

Uma imponderabilidade irredutível, própria do nosso mundo simbólico, do universo de sentido da vida humana, que carrega sobre o futuro nuvens sombrias de incerteza e perigos, mas que é também o ponto a partir do qual se pode erguer a mais firme posição de resistência - da comunicação e do poder - a todas as tentativas de normalização unidimensional da experiência.

O sentido profundo da relação entre o poder e a comunicação é conferido pela Política (re)assumida com um carácter profundamente positivo: não como mera prevenção das disfuncionalidades e dos riscos que ameaçam os sistemas – solução de questões técnicas - mas orientada para fins práticos da vida colectiva e tendo em vista a felicidade dos homens. O Poder e a Comunicação como bens sociais.

BIBLIOGRAFIA

H. Arendt (1958), *The human condition*, N. York, Doubleday Anchor Books, 1959

H. Arendt (1960), *Sobre a revolução*, Lisboa, Moraes, 1971 (*On revolution*)

H. Arendt (1962), *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972 (*Between past and future*)

H. Arendt (1969), *Da violência*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985 (*On violence*)

J. Austin (1962), *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press

G. Bateson e J. Ruesch (1951), *Communication: the social matrix of psychiatry*, N. York, W. W. Norton and Company

S. Benhabib (1992), "Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas", in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge (Mass.), The MIT Press

P. Berger e T. Luckmann (1966), *A construção social da realidade*, Petrópolis, Vozes, 1987 (*The social construction of reality*)

P. Bourdieu (1982), *Ce que parler veut dire*, Paris, Minuit

P. Bourdieu (1984), *Questions de sociologie*, Paris, Minuit

B. C. Cartwright e R. S. Warner (1976), "The medium is not the message", in J. J. Loubser et all (ed.s), *Explorations in general theory in social sciences*, N. York, Free Press

J. Cohen e A. Arato (1992), *Civil society and political theory*, Cambridge Mas., The MIT Press, 1995

S. Cohen e J. Young (ed.s) (1973), *The manufacture of news: social problems, deviance and the mass media*, London, Constable, 1988

M. Cooper (1991) "Ethical dimensions of political advocacy from a postmodern perspective" in R. E. Denton Jr. (ed.), *Ethical dimensions of political communication*, N. York, Praeger

P. Dahlgren (1987), "Ideology and information in the public sphere", in J. D. Slack e F. Fejes (ed.s), *The ideology of the information age*, Norwood, Ablex Publishing Corporation

P. Dahlgren (1991), "Introduction", in P. Dahlgren e C. Sparks (ed.s), *Communication and citizenship*, London, Routledge

N. Eliasoph (1990), "Political culture and the presentation of a political self", *Theory and Society*, n.º19 (4), Dordrecht

J. P. Esteves (1998), *A ética da comunicação e os media modernos: legitimidade e poder nas sociedades complexas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica

J. - M. Ferry (1987), *Habermas: l'éthique de la communication*, Paris, Puf

M. Foucault (1982), "Le sujet et le pouvoir" in *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994 ("The subject and power")

N. Fraser (1989), *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press

W. Gamson (1985), "Goffman's legacy to political sociology", *Theory and Society*, n.º 14 (5)

A. Giddens (1968), "'Power' in the recent writings of Talcott Parsons", *Sociology*, vol. 2 – n.º3, London

A. Giddens (1979), *Central problems in social theory*, London, Macmillan Educational Ltd.

P. P. Giglioli (ed.) (1982), *Language and the social context*, N. York, Penguin

E. Goffman (1964) "La situation negligé" in *Les moments et leurs hommes*, Paris, Seuil/Minuit, 1988 ("The neglected situation")

E. Goffman (1974), *Frame analysis*, Cambridge Mas., Harvard University Press

E. Goffman (1959), *The presentation of self in everiday life*, N. York, Penguin, 1980

A. Gramsci (1971), *Selection from the prision notebook*, N. York, International Pub.

J. Habermas (1971), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975 (*Philosophisch-politische profile*)

J. Habermas (1973), *Raison et legitimité*, Paris, Payot, 1978 (*Legitimations probleme im spätkapitalismus*)

J. Habermas (1976), "Signification de la Pragmatique Universelle", in *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Puf, 1987 ("Sprachpragmatik und philosophie")

J. Habermas (1985), *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988 (*Der philosophische diskurs der modern*)

A. Honneth (1995), *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*, N. York, State of N. York Univ. Press

I. Izuzquiza (1990), *La sociedad sin hombres*, Barcelona, Anthropos

P. Lazarsfeld, B. Berelson e H. Gaudet (1944), *El pueblo elige*, Buenos Aires, Ed. 3, 1962 (*The people´s choice*)

N. Luhmann (1971), *Stato de diritto e sistema sociale*, Napoli Guida, 1978 (*Politische Planung*)

N. Luhmann (1975), *Poder*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985 (*Macht*)

N. Luhmann (1976), "Generalized media and the problem of contingency", in J. J. Loubser et all (ed.s), *Explorations in general theory in social sciences*, N. York, Free Press

N. Luhmann (1982), *The differentiation of society*, N. York, Columbia University Press

N. Luhmann (1990), *Political theory and the welfare state*, N. York, Walter de Gruyter

R. Martin (1977), *The sociology of power*, London, Tavistock Publications

G. H. Mead (1934), *Mind, self and society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962

T. Parsons (1963), "On the concept of political power", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 107 (3)

T. Parsons (1975), "Social structure and the symbolic media of interchange", in P. M. Blau (ed.), *Approaches to the study of social structure*, N. York, Free Press

A. D. Rodrigues (1994), *Comunicação e cultura: a experiência cultural na era da informação*, Lisboa, Presença

P. Ricoeur (1987), "De la philosophie au politique", *Les Cahiers de Philosophie*, n.º4, Lille

P. Watzlawick, J. H. Beavin e D. D. Jackson (1967), *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1979 (*Pragmatics of human communication*)

M. Weber (1922), *Economia y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden soziologie*)

SOBRE REIS, MENSAGEIROS E MENSAGENS

José Manuel Santos*

> "Es wurde ihnen die Wahl gestellt, Könige oder der Könige Kuriere zu werden. Nach Art der Kinder wollten alle Kuriere sein. Deshalb gibt es lauter Kuriere, sie jagen durch die Welt und rufen, da es keine Könige gibt, einander selbst sinnlos gewordenen Meldungen zu. Gerne würden sie ihrem elenden Leben ein Ende machen, aber sie wagen es nicht wegen des Diensteides."[1]
>
> Franz Kafka[2]

O objectivo deste trabalho é tentar dar algum conteúdo a dois conceitos, comunicação e poder, que Husserl qualificaria, sem dúvida, em tom jocoso e irónico, de "monumentais", devido à distância a que a sua abstracção os coloca da nossa experiência. O breve conto de Kafka acima transcrito, impecável diamante da sua arte narrativa, pareceu-me uma ponte interessante para transpor esta distância. Ele permite-nos, além disso, pensar três estados, que talvez constituam outras tantas eras, da comunicação, nas suas relações com o fenómeno do poder.

---

* - Universidade da Beira Interior.

[1] - "Foi-lhes dada a escolha entre ser reis ou mensageiros dos reis. À maneira das crianças, todos quiseram ser mensageiros. É por isso que só há mensageiros. E, desta forma, como não há reis, correm por esse mundo fora e gritam-se uns aos outros mensagens que deixaram de ter sentido. De bom grado poriam fim às suas miseráveis vidas, mas não ousam fazê-lo, devido ao juramento que prestaram como funcionários."

[2] - 1986, 66.

O *primeiro* é caracterizado pela complementaridade entre “reis” e “mensageiros”, entre as fontes ou os centros do poder e a capacidade de o exercer à distância, de alargar a sua esfera para além da presença imediata da origem ou do soberano. Nas reflexões sobre este estádio, sobre a era dos reis (em que nem todos “quiseram ser mensageiros”), utilizarei algumas análises de um livro recente de Peter Sloterdijk[3], o qual, baseando-se em toda uma série de trabalhos anteriores, mostra até que ponto o poder, a partir de uma dada dimensão, e em particular quando aspira à universalidade, está dependente da comunicação: dos mensageiros, dos meios e das redes. A rede de estradas do Império Romano é mais do que um símbolo desta dependência. E não é por acaso que o acontecimento central da era dos reis, o cristianismo, é uma religião „universal“ de „enviados“ (apóstolos), portadores de uma „boa mensagem“ (*euaggélion*) que chegou às massas através dos canais de comunicação do Império. Mas se os acontecimentos que ilustram a imbricação dos fenómenos do poder e da comunicação apelam, sem dúvida, à reflexão, eles não justificam que acompanhemos Sloterdijk na sua “mediologia”, que tenta reduzir a problemática do poder, e do cristianismo, a um simples fenómeno comunicacional.

O *segundo* estado, que corresponde, no tempo, à era a que chamaria dos mensageiros, teve início, de acordo com a fábula de Kafka, quando “à maneira das crianças, todos quiseram ser mensageiros”. Como todos já quisemos ser bombeiros ou motoristas de ambulância. Repare-se que aqui, ao contrário do que acontece nas narrativas dramáticas hegeliana ou nietzschiana, não há assassinatos nem mortes, do “servo” ou de Deus, mas, simplesmente, uma opção profissional pueril. Ora, a puerilidade de adultos não é normal, ou seja, tem de ser motivada por algo. O livro de Sloterdijk contém

[3] - *Sphären II*, 1999.

alguns elementos de explicação da passagem à era dos mensageiros. Ela é motivada, por um lado, pela enorme importância que estes assumem no cristianismo[4] e, por outro lado, pela crise de um modelo metafísico de comunicação ideal, que se começou a fazer sentir fortemente nos últimos séculos da Idade Média. Esta crise, decorrente da concepção do espaço, „teosférico", e comunicacional, como esfera *infinita*, tornará problemático o pensar do centro nas suas relações com a periferia. Mas se a „crise infinitista" põe em causa um modelo ideal de comunicação ideal num espaço de transparência absoluta, isso não impede, no fundo, que este modelo seja a matriz de referência de todos os estados, pelo que começaremos por o descrever brevemente (parte I), antes de abordar a era dos reis (parte II), a dos mensageiros (parte III) e a das mensagens (parte IV).

O *terceiro* estado, aqui tratado na parte IV, tem, na fábula de Kafka, a forma de uma simples mutação psicológica, não modifica o comportamento exterior, quotidiano dos mensageiros. Podemos dizer que ele tem início quando se torna claro para os mensageiros que as mensagens são *sinnlos*, ou seja sem sentido para as suas vidas. Sem dúvida que elas já são tais, em si, a partir do momento em que "todos decidem" ser mensageiros. Mas os dois momentos não coincidem. No primeiro, momento da opção, o movimento e a azáfama distraem o espírito e ocupam a vida. Sem distracções, sabia Pascal, mesmo um rei "é um homem cheio de misérias"[5], e o temor do tédio poderá ter sido o móbil

---

[4] - Esta importância deve-se, entre outros motivos, ao facto de "O puro ser-medium não ser de modo algum comparável ao de um simples carteiro (...). O mandato apostólico não pode ser sujeito a revisão através de um regresso ao imediato [i.e. do mensageiro à presença do mandatário]. Depois da subida ao céu do mensageiro, o Céu nunca mais entregará pessoalmente uma mensagem. A visita de estado do Altíssimo ao baixo mundo tornou-se um acontecimento histórico e nunca, jamais, se poderá repetir." Sloterdijk, 1999, 679.

[5] - *Pensées*, 1971, 398.

subjectivo da opção profissional dos mensageiros. A era dos mensageiros, segundo estado, é a do movimento heróico, das viagens, da aventura e da descoberta de novos mundos. O terceiro estado é caracterizado não só pela falta de algo de novo a descobrir, da anulação das distâncias (*Ent-fernung der Ferne*, como diz Heidegger), da substituição das descobertas pela rotina, mas por uma autonomização das mensagens em relação não só aos reis como aos mensageiros. Daí o terceiro estado corresponder a uma era das puras mensagens, que é caracterizada pelo tédio profundo dos mensageiros. Num mundo em que as mensagens atravessam as maiores distâncias à velocidade da luz, ou seja instantaneamente, em que „informação" em quantidades ilimitadas é tratada, armazenada e distribuída universalmente por máquinas electrónicas, o terceiro estado a que alude a fábula de Kafka parece ganhar uma maior e nova concretude, e, portanto, tornar mais urgentes algumas questões. Como reagir a uma multiplicação mecanizada das mensagens que lhes faz perder significância na razão directa do seu aumento explosivo? Que fazer face a uma emancipação das mensagens em dinâmicas que parecem condenar à *Sinnlosigkeit* a comunicação intersubjectiva, no âmbito de processos que parecem fazer jus à máxima de Luhmann, segundo a qual „não são os sujeitos que comunicam, mas a comunicação que comunica"? Qual o destino dos mensageiros, face ao que alguns consideram como um imparável e absoluto „poder da tecnologia"?

No âmbito deste trabalho não poderei, obviamente, dar respostas satisfatórias a estas questões, em última análise, de natureza ética (visto que tangem a questão: "Que devo fazer?"), apenas preparar de algum modo o terreno através da crítica de algumas respostas que lhes estão a ser dadas. No estoicismo, a física servia de prolegómeno à ética, no sentido em que se considerava ser preciso começar por conhecer a dinâmica da ordem cósmica para adequar a essa

ordem o agir. Os sistemas de mensagens na sua autonomia constituem, hoje, uma espécie de segunda natureza, cujo funcionamento é necessário compreender, não para nos submetermos ao pretendido "poder absoluto da técnica" - que é obviamente um mito - mas para agir ou reagir de maneira humanamente boa num mundo tecnicizado. Na parte IV deste trabalho submeteremos à crítica respostas a estas questões que têm um duplo inconveniente: 1) fazer da "técnica" uma entidade mítica - entendida ou bem como "destino último da humanidade" (Vattimo), ou bem como "sistema" absoluto e autónomo que acabará por prescindir completamente do elemento humano (Kittler), e 2) estar encerradas num sistema de antinomias que resultam do facto de a razão especulativa infinitizar tendências que projecta num longínquo futuro, o qual ocupa, hoje, o lugar do "Além" das antigas religiões. A enorme fascinação suscitada pelos novos objectos técnicos - que, felizmente, deixarão de o ser dentro em breve - está a provocar um curioso renascimento do pensamento religioso e teológico, que, obviamente, não se confessa tal.

I. O ideal de comunicação na metafísica da luz

Para compreender a preocupação moderna em torno da comunicação, de que os discursos recorrentes em torno da "sociedade da comunicação" ou "informação" são apenas os efeitos mais recentes e mais visíveis, há que tentar esboçar, pelo menos nas suas linhas gerais, uma arqueologia desse insistente sentimento. Philippe Breton[6] tentou explicar o fenómeno a partir de um passado muito recente, a experiência traumatizante da segunda guerra mundial, que levou alguns engenheiros, como por exemplo Norbert Wiener, na boa tradição cartesiana da alegoria da „árvore da ciência“, a colocar as matemáticas, consideradas as „raízes“ da árvore,

[6] - Breton, 1997.

desta vez aliadas à técnica, armadas de poderosas máquinas calculadoras e „ordenadoras", ao serviço da moral, a ciência final, o belo cimo da verdejante copa. Há, no entanto, que ir mais longe, recuar mais no tempo dos complexos de ideias motivacionais, para avançar numa arqueologia da razão comunicacional. É para esta tarefa que o recente livro de Peter Sloterdijk[7] poderá conter alguns contributos interessantes. A insistência no comunicar é aí perspectivada numa linha central do pensamento ocidental que o autor encara, com algumas boas razões, como o seu *main stream*. O platonismo, na versão neo-platónica de uma metafísica da luz, tal é a corrente em causa, pode ser visto como a tentativa de pensar, para além do mundo físico, a existência de um universo ou um meio[8] ideal de comunicação ideal, liberto das intransparências, das distâncias, dos obstáculos e das contingências que caracterizam a comunicação no mundo material em que vivemos.

Poucos são os que, depois de Kant, Nietzsche e outros, depois da má notícia da "destruição" da metafísica, tentam restaurar o antigo projecto pelos seus antigos meios. Isso não impede, contudo, que muitos tentem refazer através de novos meios o antigo projecto. As "novas tecnologias da informação" seriam esses novos meios. Muitos discursos recentes em torno dessas tecnologias, mostram que a força motivacional do projecto neo-platónico ainda hoje continua a ser muito forte. Ao "disangelho"[9], à má notícia, da solidão do homem no „silêncio eterno dos espaços infinitos" (Pascal) e da inexequibilidade do projecto metafísico, os apóstolos de novos „evangelhos"[10] sonham com um „transcender da

---

[7] - *Sphären II*, 1999.

[8] - No sentido de *milieu* e não de *moyen*.

[9] - *Dys-aggélion*, por oposição a *eu-aggélion*, evangelho, à letra a "boa mensagem".

[10] - No seu mais recente ensaio sobre a questão Enzensberger (2000, p. 92) fala ironicamente de "Evangelho digital".

matéria" através da „informação"[11], e com uma sociedade da transparência total entre os sujeitos graças a uma comunicação sem obstáculos.[12]

O modelo paradigmático, ou pelo menos mais sistemático, de um espaço ideal de comunicação ideal foi fornecido, como se disse, pela metafísica neo-platónica da luz. O facto de alguns textos de Platão terem servido de base à especulação neo-platónica em torno da luz não nos deverá autorizar a reduzir o platonismo de Platão a esse modelo metafísico de comunicação, atribuir-lhe todas as culpas ou todos os méritos, consoante a perspectiva, da metafísica da luz. Isto até porque há, para sintetizar, da parte de Platão, pelo menos três abordagens do complexo problemático a que, hoje, se chama comunicação, que não são facilmente conciliáveis.

A primeira diz respeito à minha relação discursiva com o outro. A resposta à questão como comunicar? é considerada decisiva para responder à questão *ética* por excelência que é: como viver? como organizar as nossas vidas? É nesta linha que se insere a polémica contra a retórica, polémica fundamentalmente *irónica*, bem menos ingénua, portanto, do que o ataque "*sério*" feito, nos nossos dias, à "comunicação estratégica" pela "teoria do agir comunicacional".

A segunda surge nas célebres críticas da escrita, uma tecnologia de comunicação que na altura podia ser considerada nova, dada a ainda forte presença da oralidade na cultura. Ao contrário do que alguns dizem, esta crítica não exprime

---

11 - Um bom resumo desta doutrina é feito por Bredekamp, 1997, 320 sq.

12 - Sem fazer apelo a uma corrida aos equipamentos informáticos, a insistência num uso puramente "comunicacional" e "não estratégico" da simples linguagem, na teoria do "agir comunicacional" de Jürgen Habermas, tem igualmente como telos uma sociedade da transparência total entre os sujeitos graças a uma comunicação ideal, sem obstáculos. Ela também constitui, por conseguinte, à sua maneira, a reactivação de um ideal neo-platónico de transparência. Neste trabalho, contudo, apenas nos ocuparemos das versões electrónicas do neo-platonismo moderno (ou pósmoderno).

de modo algum uma resistência retrógrada a "novas tecnologias", mas um aviso, ainda actual, sobre a incidência de uma técnica elementar, a escrita, na constituição da experiência.[13] Sendo a experiência viva interpretada como um intercâmbio constante entre *aísthesis* e *anámnesis*, a escrita é vista, não sem razão, como uma ameaça de mecanização, cristalização ou esclerose da memória, e, portanto, de empobrecimento ou „normalização" (no sentido foucaldiano do termo) da experiência.

Uma terceira temática platónica que toca com a questão da comunicação é a alegoria do Sol; originariamente concebida para *indicar* a solução de um problema de conhecimento, de fenomenologia da experiência, a alegoria solar iria dar origem a uma metafísica da luz e a uma teologia da fonte luminosa. Da mesma maneira que, no mundo sensível, a luz solar, que não é um simples objecto, ilumina os objectos e dá ao orgão de visão a capacidade de ver, no mundo inteligível tem de haver algo, o "bem", que não é simples objecto inteligível, ideia entre as ideias, mas está "para além das ideias", as "ilumina" e dá ao intelecto, orgão de visão supra-sensível, capacidade de compreender. Tal é, sinteticamente, o significado gnoseológico da alegoria. O neoplatonismo vai mais longe, ao interpretá-la num âmbito decididamente cosmológico e teológico. Aquilo que a metáfora luminosa mostra é, então, o espectáculo da génese das ideias a partir do centro luminoso, da origem ou do Um plotiniano. O heliocentrismo é, agora, teocentrismo. Do ponto de vista que nos interessa há a reter, não apenas o teocentrismo cosmogónico desta visão, mas, sobretudo, as *propriedades do espaço interior* definido por essa *teoesfera* a que a explosão luminosa dá lugar. Trata-se de um espaço onde, como escreve Plotino, "tudo é transparente, sem escuridão, sem obstáculos,

---

13 - Sobre a *actualidade* deste aviso ver o belo ensaio que Enzensberger (1988) dedicou ao "elogio do analfabetismo".

onde cada um é visível para todos até à sua mais íntima intimidade”.[14] Como a luminosidade é um contínuo, o espaço da teoesfera é um lugar interno de „elevadíssima transparência e comunicatividade“, onde todos os pontos participam da luz do centro e, graças a ela, „estão ligados entre si por uma infinidade de comunicações luminosas“.[15]

A metafísica ocidental não é apenas uma certa obsessão da “presença”, ou a tentação de pensar a totalidade do que é como unidade e para além dos limites que a experiência e a finitude humana impõem, mas, igualmente, e, talvez até, sobretudo, um sonho - os mais críticos diriam um pesadelo ou um delírio - de *comunicabilidade total*.

II. Sobre reis

A questão que se põe é, agora, de saber que consequências culturais e políticas podem resultar das tentativas de concretização do ideal comunicacional da metafísica neo-platónica da luz. Sem dúvida que houve na história sensibilidades asociais que optaram pelo caminho da experiência solitária do místico ou da experiência comunitária na seita hiper-minoritária dos *happy few*. Mas mais importantes do ponto de vista cultural e político foram as sensibilidades sociais, que tentaram contribuir politicamente para a expansão social dos efeitos luminosos da teoesfera. Tratava-se, então, de tentar concretizar na geoesfera, obviamente nos limites da finitude e da obscuridade que a caracterizam, o estado de comunicabilidade e transparência da teoesfera.

É neste contexto que surgem dois tipos de problemas. Das tentativas de relacionamento entre as duas esferas, a celeste e a terrestre, que podem ir até à identificação, resultam problemas metafísicos. Por outro lado, o facto de a plu-

---

[14] - Plotino, V, 8, 4, p. 139.

[15] - Sloterdijk, 1999, 519.

ralidade intersubjectiva do humano não apresentar a diafaneidade teosférica (é o mínimo que se pode dizer), que permitiria a realização do ideal comunicacional, vai-se traduzir em efeitos de poder. Os teóricos da realização terrestre do ideal de comunicação celeste sempre apelaram para a ausência de violência na comunicação, sempre tiveram diante dos olhos utopias pacifistas, modelos de associação política espontânea e não violenta de puros espíritos luminosos. Acontece, porém, que as "tentativas de alargar a competência dos puros espíritos aos espíritos encarnados" acabam por não conseguir evitar a violência e escapar ao fenómeno do poder.[16]

Ou então, tal seria a alternativa, a concretização do ideal celeste assenta numa operação de comunicação conseguida que procede por sedução, evita a violência e legitima o poder. Tal teria sido o verdadeiro *tour de force* cultural levado a cabo, no mundo antigo, pelo cristianismo. Apesar do muito que se escreveu sobre a problemática cultural do aparecimento e do triunfo do cristianismo no mundo antigo, e de pouco ou nada acrescentar ao que leu nos grandes historiadores das ideias como Peter Brown, Sloterdijk tem razão em insistir nesta questão e em recapitular a sua história por dois motivos. Por um motivo teórico, na medida em que no cristianismo se cruzam as três principais problemáticas da sua exposição e da reflexão actual, ou seja as questões da cultura, da comunicação e do poder, e em que a sua "esferologia", apesar de ser discutível, permite uma solução plausível do problema cristão. O segundo é um motivo histórico e arqueológico: é o cristianismo que vai permitir uma popularização do neo-platonismo e a sua sobrevivência até aos nossos dias, e provavelmente para além deles, em ideais ou ideologias que muitos creem modernos, ou pósmodernos, como o "catolicismo electrónico" de um

[16] - Sloterdijk, 1999, 522.

McLuhan[17], e que, à luz da reflexão arqueológica de Sloterdijk, não passam da repetição obsessiva de antigas figuras.

Mas, vamos por partes. Um primeiro passo muito importante da "operação de comunicação" que o cristianismo representa foi a tradução do dogma para a conceptualidade da filosofia grega, o que o elevou a um grau de sofisticação teórica muito superior à que tinha na origem. Isto permitiu o estabelecimento de pontes conceptuais e bases de discussão com as elites. No entanto, a supor que os espíritos metafísicos da época tenham sido sensíveis à bondade teórica da nova doutrina e que o neo-platonismo tenha sido a propedêutica adequada ao monoteismo cristão, resta explicar a conquista das massas. Ora, se já entre as elites o lugar da ideologia dominante e da doutrina de estado estava, sobretudo, ocupado pelo *estoicismo*, e não pelo neo-platonismo, que tem fama de ser uma filosofia apolítica, para a grande maioria a subtíl metafísica do Um era uma incompreensível doutrina esotérica, intraduzível nos termos de uma "cultura de massa", e que, aliás, jamais teve a ambição de se popularizar. É este problema maior de teoria da cultura que Sloterdijk tenta resolver com recurso à sua "esferologia", funcionando o *case study* do cristianismo como argumento decisivo a seu favor.

A teoria das esferas tem por base uma fenomenologia geral da experiência do espaço[18], que é aplicada à problemática da cultura. A experiência fundamental do espaço não consiste na fixação de distâncias num espaço homogéneo, mas na constituição de um „lugar" privilegiado, de um espaço de intimidade, uterino e natal, emocionalmente segregado de uma „exterioridade" correlativa: „Desde sempre que os

---

[17] - Segundo a expressão de Sloterdijk, 1999, 995.

[18] - Sloterdijk baseia-se, na questão do espaço, em trabalhos dos fenomenólogos Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum, 1963,* e Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Vol. III, *Der Raum*, Bona, 1988, assim como em textos bem conhecidos de Heidegger.

homens estiveram empenhados na tarefa de trazer para dentro, daquilo que encontram no exterior, tanto quanto necessitam, e de afastar do centro (*Herd*) da vida boa tanto quanto possível".[19] O critério separador do interior/exterior remete para as noções fenomenológicas de *atmosfera* e *Stimmung* (disposição afectiva)[20], que variam numa escala que vai do familiar à inquietante estranheza. O espaço de intimidade não é, pois, definido por um raio de acção, um fazer ou um poder, mas por uma capacidade inicial de sentir. A função da cultura é a constituição, à escala de uma comunidade, de um espaço protector de intimidade, de uma „esfera imunológica" a que Sloterdijk chama „microesfera".

A metafísica ocidental, tanto na forma da filosofia grega como na da teologia cristã, introduz, de certo modo, uma ruptura na constituição tradicional da "esfera imunológica" ou microesfera, na medida em que é, desde o início, meditação sobre uma "macroesfera", ou seja sobre uma totalidade ontológica pensada como esfera absolutamente exterior. Essa exterioridade é atenuada, justamente, pela sua centração. Poder-se-ia dizer que a metafísica é a tentativa, através do centramento esférico, de integrar a totalidade da exterioridade num espaço interior. Restará sempre a questão da periferia, do que está para além da esfera exterior ou "última esfera". Neste sentido, a teoesfera luminosa dos neo-platónicos constitui um modelo paradigmático de "macroesfera", no qual estão já indiciados todos os dados da problemática da relação de presença do centro dador de luz (lumen de lumine) com uma periferia cujo contorno resta determinar e, sobretudo, com uma exterioridade ultraperiférica de trevas e materialidade (sinónimo de anti-espiritualidade), cujos es-

[19] - 1999, 150.

[20] - Os tradutores franceses de Heidegger traduzem por *tonalité affective*. Estas traduções, infelizmente inevitáveis, têm o defeito de transformar uma palavra do alemão corrente, utilizada por todos os falantes, numa expressão erudita do ideolecto filosófico.

tatutos moral, ontológico e teológico serão objecto de infindáveis reflexões.

Chegados aqui, temos os dados necessários para compreender as razões do sucesso da “operação de comunicação” do cristianismo. A proeza deste não foi tanto um progresso na metafísica da macroesfera, a este respeito ele conduzirá, como veremos, a uma crise insanável (de que, provavelmente, ainda não saímos), mas a de ter aliado harmoniosamente a meditação sobre a totalidade, sobre a macroesfera, à constituição de uma esfera imunológica de intimidade. O *tour de force* do cristianismo foi ter conseguido “fazer da fria visão da dimensão hiperurânica”, na qual se movia a reflexão macroesférica da filosofia grega, “uma relação amorosa com um amigo capaz de sofrer (...), com um Deus-parceiro <*Partnergott*>”.[21] A simples *curiosidade* cosmológica e metafísica de uma elite filosófica que se dedicava à reflexão macroesférica, da qual retirava, sem dúvida, consequências éticas, foi transformada no „*desejo* de integração“ num espaço teosférico „comum a Deus e às almas, chamado, abertamente, *basiléia theóu*, reino de Deus, ou *regnum vitae*“. „Foi com estas propostas semânticas, incompreensíveis para os modernos, que o cristianismo antigo e medieval conseguiu quebrar o gelo metafísico que afastava as massas antigas da sageza“ da filosofia grega.[22] O cerne das „propostas semânticas“ consiste em con-centrar, fazer coincidir a „fria“ e dis-

---

21 - Sloterdijk, 1999, 526.

22 - Ibid., idem. As “propostas semânticas” em causa são “incompreensíveis para os modernos” na medida em que estes, em grande parte devido, como veremos, às dificuldades em explicar a natureza da última esfera e à crise infinitista, adoptaram uma fobia e uma obsessão opostas à dos antigos. “A era da metafísica clássica pode ser definida pelo facto de o motivo da auto-protecção numa boa totalidade ser muitíssimo mais forte do que o da auto-libertação, enquanto que a modernidade se caracteriza pelo primado da tendência libertária sobre a necessidade da caverna protectora, e pela tendência à transposição de horizontes.” Sloterdijk, 1999, 209.

tante macrosfera com a microesfera „imunológica", ou, em termos modernos, a totalidade com a *Lebenswelt.*

A caracterização desse momento central da cultura do Ocidente, que é o cristianismo, como tentativa de alargar à macroesfera onto-teológica as características da "microesfera", esfera de proximidade e intimidade absoluta, é interessante por explicar, entre outras coisas, a obsessão do Ocidente pelo *universal*, ao ponto de chamar "católica" à sua religião, e o reflexo expansionista que daí decorre para a sua cultura. Sem dúvida que o platonismo já conhece o universal sob a forma da essência; mas o cristianismo traz como novo um investimento político no universal, a ideia - estranhíssima no contexto grego - da *realização* de um universal concreto.

É com a questão do universal, e do reflexo de expansão da cultura do universal, que se entra no âmago da relação entre comunicação e poder. Isto por duas razões. A primeira é que o poder deixa de assumir a forma da violência coactiva para se apresentar como revelação de uma "boa mensagem" (significação literal de "evangelho"), como acto de comunicação pacífica ou, como diria Habermas, "não estratégica". A segunda é que o poder, para satisfazer as necessidades da sua expansão, para concretizar o universal, tem de se comunicar à distância, o que implica, portanto, um sistema de tele-comunicações. Como sugere a parábola de Kafka acima citada, as únicas mensagens autênticas e significativas são as dos reis. O cristianismo levou esta lógica até à unificação das mensagens significativas na mensagem única do único "rei".

Mas não bastou ter uma "boa mensagem" para conquistar o poder e a alma das massas. Sloterdijk sublinha, de um ponto de vista da teoria dos media, a importância da estratégia política do cristianismo no império romano, na sua empresa de conquista do "centro", do lugar e da figura do imperador, para dispor de uma rede já estabelecida de te-

lecomunicações imperiais. Não bastava dispor de uma "oferta semântica" original susceptível de cativar as massas, não bastava que entre as massas reinasse a *Stimmung* necessária para acolher a "boa mensagem", era necessária a rede mediática centralizada que, à imagem da teoesfera neoplatónica, transmitisse eficazmente a mensagem única e universal. Foi assim que "o sistema noticioso de Deus se sobrepôs ao sistema mediático do imperador [romano]."[23]

Sloterdijk tem sem dúvida razão em sublinhar que os "novos media" da altura, a começar pela famosa rede de estradas do império romano, foram decisivos para a transmissão universal da "boa mensagem",[24] e, portanto, para o triunfo político e cultural do cristianismo. Os problemas surgem, porém, no momento em que, numa suspeita reverência ao *Zeitgeist*, tenta interpretar o fenómeno do poder no âmbito de uma teoria, por assim dizer, puramente mediológica da soberania, em oposição frontal à „teologia política" de Carl Schmitt. Para dar uma ideia da oposição basta, talvez, referir a definição sloterdijkiana de „soberano", repetida insistentemente ao longo de páginas, decalcada da famosa fórmula de abertura, verdadeiro acorde de trombetas, com que Schmitt inicia a sua *Politische Theologie*. Sloterdijk: „Soberano é aquele que é capaz de se fazer representar de tal maneira, como se ele próprio estivesse presente no seu representante."[25] Carl Schmitt: „Soberano é aquele que decide do estado de excepção."[26]

Não há dúvida que o cristianismo inaugura, ou pelo menos reactiva de maneira inédita, novas tecnologias de comunicação, das quais a efectividade e a expansão de um poder

[23] - 1999, 696.

[24] - 1999, 697.

[25] - "Souverän ist, wer sich so vertreten lassen kann, als ob er in seinem Vertreter anwesend wäre", 1999, 667.

[26] - "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet." Schmitt, 1985.

soberano se tornam dependentes. É igualmente certo que essa comunicação tem a forma específica da "representação" (um conceito que, não por acaso, é igualmente central na obra de Schmitt). Ou seja, não se trata apenas de transmitir "informação" (como se diz no vocabulário moderno da "teoria da informação"), nem mesmo ordens, mas de re-presentar, transportar a presença à distância. Sloterdijk tem pois razão em insistir sobre as técnicas fundamentais da representação cristã,[27] às quais dedica pertinentes análises. No entanto, a sua tentativa para preencher o lugar da „teologia política" de Schmitt por uma espécie de *mediologia política* não nos parece convincente. A dificuldade levantada pela posição de Sloterdijk está em que ao tentar compreender o poder como pura capacidade de comunicação à distância, telecomunicativa, não da presença mas de um „como se" (*als ob*) da presença, uma espécie de simples imagem, pura „informação", „simulacro", etc., acaba por pôr em causa a realidade ontológica da *potestas*, que define o centro em relação ao qual é medida a distância.[28] Enquanto realista sincero, Schmitt não abdica de uma epifania da *potestas*, de uma fenomenologia do poder real - que se revela, *de facto*, no „estado de excepção". Sloterdijk tem, sem dúvida, razão em sublinhar que a mensagem cristã, à imagem da comunicação no seio da esfera neo-platónica, aspira à universalidade, e que o modelo da esfera inspirou uma estratégia de conquista do poder, na qual os meios de comunicação da época tiveram um papel essencial. Resta saber se não é necessária uma fenomenalidade da „excepção"

---

[27] - Que ele sintetisa em dois modos fundamentais: emanação e apostolado. Cf. 1999, 722 sq.

[28] - Numa concepção do poder como a de Foucault, a negação do grande centro, a sua fragmentação numa miríade de poderes locais, não põe em causa essa realidade ontológica. Em certo sentido até a reforça, visto que a torna omnipresente na experiência, independentemente do estado das "telecomunicações".

para que nos canais mediáticos surjam efeitos de poder. Em termos anacrónicos: não acreditamos que, no caso do cristianismo, tenham sido os „media" a „criar o acontecimento".

III. Sobre mensageiros

Esta crítica da aplicação da "mediologia" sloterdijkiana à questão do poder centralizado, na era dos reis, não impede que se esteja globalmente de acordo com a sua interpretação da era que se segue, a modernidade, daquela cujos heróis, postos perante a escolha entre serem reis ou mensageiros, optam, "como as crianças", pela segunda alternativa. O nosso acordo diz respeito, para já, ao aspecto mais geral dessa interpretação, ao facto de ela entender a modernidade essencialmente como *reacção* a algo de anterior, que, assim, *se sobrevive* nessa reacção, nos antípodas, portanto, das interpretações iluministas mais correntes que, como o messianismo secularizado de Habermas, vêem na modernidade a concretização de um "projecto" de "emancipação". Motivo suplementar de concordância está no facto de essa reacção, na interpretação de Sloterdijk, ser catalizada por uma crise, que a modernidade, longe de conseguir sanar, agudiza constantemente numa *fuite en avant* activista em que se esgota a sua história.[29]

Do ponto de vista das "estruturas imunitárias", ou seja da capacidade de uma metafísica ou uma religião sublimarem a inquietante estranheza (*Fremdheit*) deste mundo e assegurarem a eminente função cultural de o tornar habitável, de fazer dele um lugar atmosfericamente protegido, um *oikos* ou uma *Heimat*, o assinalável sucesso do neo-

[29] - Este segundo aspecto coloca Sloterdijk em oposição à interpretação de Hans Blumenberg, que justifica a "legitimidade da idade moderna (Neuzeit)" pela sua capacidade de ultrapassar as questões e as dúvidas (em particular as herdadas da gnose) que a era anterior não teria conseguido apaziguar.

platonismo católico consistiu, como vimos, segundo Sloterdijk, em estabelecer uma relação indelével de *intimidade* entre a esfera de maior proximidade, aquilo a que os fenomenólogos chamam *Lebenswelt*, e a esfera das esferas, a luminosa teoesfera envolvente da totalidade, a "última esfera". Partindo desta perspectiva, a "modernidade" vai ser interpretada por Sloterdijk como a consequência reactiva de uma crise surgida nas "estruturas imunitárias" da época pré-moderna ou, numa palavra, como simples resposta a essa crise. "A Idade Moderna (*Neuzeit*) e a modernidade (*Modernität*) devem ser concebidas como uma restruturação radical das estruturas imunitárias"[30] pré-existentes. Isto significa que a crise adveio no seio mais íntimo do pensamento pré-moderno, ou seja no pensamento teológico: „O processo da modernidade (*Prozeß der Moderne*) tem na teologia uma das suas fontes"[31], não por consistir na rejeição da transcendência divina a favor da autonomia da razão humana, ou da „fé" a favor do „saber", como reza a tese iluminista, mas por tentar dar resposta, embora por outros meios, como veremos, a uma „crise" herdada da teologia. Esta herança de problemas e das respectivas estruturas subjacentes é, concretamente, a „crise infinitista", que eclode na sequência do aprofundamento especulativo do modelo neo-platónico. Se é verdade que „os responsáveis pelo *infinitismo* começaram por ser, sobretudo, os teólogos"[32], o infinitismo é, simultaneamente, o factor essencial que abalou as „estruturas imunitárias" do neo-platonismo e o elemento que vai alimentar as crises permanentes da modernidade.

Não podemos analisar aqui em pormenor as muitas dezenas de páginas que Sloterdeijk dedica à exposição dos estragos provocados, no modelo metafísico neo-platónico,

---

[30] - 1999, 551.

[31] - Ibid., idem.

[32] - Ibid., 553.

esfera ideal de comunicação ideal, e, por extensão, na teologia católica, pelo infinitismo. Limitamo-nos a admitir como plausível que, ao nível da teoria da cultura e da questão da génese da modernidade, "as consequências da viragem infinistista sejam incalculáveis"[33], e a sintetizar algumas conclusões gerais da sua análise, que vão importar para a compreensão da reacção moderna.

O atributo da infinidade, aplicado ao espaço, começa por pôr em causa o centro que estruturava hierarquicamente a teoesfera neo-platónica. A descentralização, a "desconstrução" do centrismo, não é apanágio da modernidade tardia; Sloterdeijk já a vê em acto na especulação místico-filosófica que se inicia na Renânia do século XIII. A famosa proposição descentrante que define um ente esférico nos limites do pensável, em torno da qual se virá a articular a metafísica de Nicolau de Cusa, segundo a qual "Deus é a esfera infinita cujo centro está em toda a parte e a periferia em parte nenhuma"[34], foi formulada, por um autor anónimo, ainda antes do ano 1200. A persistência na infinidade da esfera conduz a terríveis paradoxos, que constituem, no sentido mais restrito, a „crise infinitista". Se o centro está em toda a parte, como é que há centro? Se, devido ao infinito, não há periferia, como é que há esfera?

Uma tal concepção de Deus pode afectar, ao nível da comunicação com as multidões, a principal conquista do cristianismo, que consistiu, como dissemos, em estabelecer uma relação íntima, emocional e de proximidade pessoal, de cada indivíduo com a longínqua e abstracta "teoesfera". Perante os paradoxos da esfera infinita, pergunta Sloterdijk, "quem é que se pode imaginar numa relação íntima com um monstro teo-matemático?"[35] Dois séculos depois de

[33] - Ibid., 551.

[34] - "Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circunferentiae nusquam", *Liber viginti quattuor philosophorum*, Prop. 2, cit. in Sloterdeijk, 538.

[35] - Ibid., 553.

Nicolau de Cusa, o gesto de Pascal, ao negar ao „Deus dos filósofos“ a identidade com o „Deus de Abraão, Isaac e Jacob“[36], exprime, justamente, a tentativa de proteger a esfera de intimidade da experiência religiosa da especulação infinitista. Todavia, no que diz respeito à génese da modernidade, não foi este o principal problema despoletado pelo infinitismo, até porque o „Deus dos filósofos“ sempre foi o Deus de uma ínfima minoria. Mais decisivo foi, sem dúvida, „o salto da febre infinitista da dimensão teológica para o campo da cosmologia e da cartografia“.[37] Isto significa que os dados da especulação teológica sobre a esfera infinita, pensada e imaginada, e os seus paradoxos, começaram a ser transpostos para o espaço e para o mundo *efectivamente experimentados* e vividos. A projecção de um infinito apenas pensável, puramente celeste, num infinito experimentável, terrestre, e, antes de mais, marítimo[38], susceptível de ser dominado, tal teria sido a principal condição cultural de possibilidade da modernidade. Uma tal operação traz consigo uma dupla mudança: do objecto que serve de referência para pensar o mundo, ou, na terminologia de Sloterdijk, uma mudança de „esferas“, e da atitude fundamental do „*être-au-monde*“ (Merleau-Ponty), ou seja da forma de actividade humana privilegiada. A „história da modernidade (Neuzeit)“ deve, assim, segundo este autor, ser „como preendida como a *passagem* de uma especulação meditativa sobre a esfera [celeste ou teoesfera] para uma praxis real de exploração (*Erfassung*) da esfera [terrestre]“.[39]

Para além de um modelo ideal de comunicação, e da forma geral do medium através do qual o mundo é pensado,

---

36 - *Opuscules*, 1971, 142.

37 - Ibid., 551.

38 - Sobre o mar como elemento ideal de projecção do imaginário infinitista, cf. Sloterdijk, 1999, 841 sq.

39 - Ibid, 824, "... Übergang von einer meditativen Kugelspekulation zu einer realen Kugelerfassungspraxis."

a "esfera", o que transita (ou permanece) nesta "passagem" é o *motor* do movimento; antes e depois há um mesmo impulso, que nasce no âmago da inquietude infinitista. O que muda é a forma particular do medium, o globo *terrestre* substitui o *celeste*, e a terapia apaziguadora dessa inquietude, ou seja a matéria do movimento: movimento da "especulação", antes, movimento da "praxis real", na modernidade, ou seja dos navegadores ou mercadores - pessoas, capitais e mercadorias - ou, na metonímia kafkiana, dos "mensageiros".

O que explica a "passagem" é, por um lado, a incapacidade de o pensamento especulativo solucionar com os seus meios a crise infinitista. Sloterdijk acusa esse pensamento de "contradição sistémica".[40] Por outro lado, mais concretamente, a „passagem" é explicada como reacção aos estragos causados pela crise. Mas longe de solucionar num movimento de "auto-afirmação" (Selsbtbehauptung) as aporias pré-modernas, como pretende a tese de Hans Blumenberg, tudo se passa como se o activismo moderno fosse um puro reflexo reactivo à crise. Tal como Blumenberg, Sloterdijk vê a génese da modernidade no remoer de velhas questões, na dinâmica de uma problemática antiga, mas, ao contrário do autor da *Legitimidade da Idade Moderna (Legitimität der Neuzeit*), a conclusão a que ele chega é que a modernidade não fará melhor, será uma continuação da crise por outros meios, sendo a peça fundamental da sua demonstração desta continuidade a persistência de temas, paradigmas e motivos neo-platónicos.

---

[40] - "Systemwiderspruch". Ibid., 573. Conclusão que retira da análise do sistema teológico e cosmológico de Nicolau de Cusa. Na impossibilidade de analisar aqui, *per se* e em pormenor, o valor desta conclusão, considero que, mesmo que o sistema do cardeal de Cusa, ao contrário do que Sloterdijk afirma, tenha dado uma solução satisfatória às aporias da crise infinitista, se pode admitir que essa solução não tenha passado para o "espírito objectivo" da cultura.

Os *estragos* culturais causados pela crise infinitista consistem, mais concretamente, na "perca do centro" e na "perca da periferia", sendo a segunda muito mais importante que a primeira.[41] A perca do centro é menos grave do que a da periferia, na medida em que, assumindo a forma de uma expansão ou multiplicação do centro, é uma premissa já contida na especulação cosmo-teológica sobre a esfera infinita, na qual „o centro está em toda a parte". Se virmos bem as coisas, só uma forma de neo-platonismo por assim dizer primário é que reage violentamente contra a „perca do centro", devido ao papel hierarquisante de um centro verdadeiramente concentrado[42] (bem distinto da periferia e ainda não desmultiplicado pela tese infinitista). O centralismo é „conservador", tanto no tempo, e no plano, da especulação cosmo-teológica, em que reage contra o infinitismo[43], como na modernidade, em que lamenta o policentrismo cultural moderno - particularmente acentuado na tardomodernidade - e vê na descentralização a causa de todos os males.[44] Paralelamente, existe um neo-platonismo por assim dizer progressista, em tensão constante com o primário, ao qual se devem as reacções centristas, que aposta no infinitismo até às suas últimas consequências. Apesar dos episódios

---

[41] - Ibid., 784 e 825.

[42] - Ibid., 550.

[43] - Ibid., idem.

[44] - Ibid., 754. No plano da política cultural, das relações dos europeus com as outras culturas, na Idade Moderna, a reacção centralista acabou, igualmente, por ser dominante, constituindo o que viria a ser denominado "eurocentrismo". Sloterdijk refere a famosa "decisão do Vaticano de 1742, que proibe aos missionários na Ásia a assimilação dos ritos chineses e indianos" (579), como particularmente emblemática a este respeito: "Se uma forma católica quisesse ser de facto forma das formas, *káta hólon*, 'adequada ao todo', quisesse abarcar os mundos particulares na sua infinita diversidade, teria que começar por abandonar o seu próprio centrismo como modo de ser. Para poder realizar uma totalidade de totalidades teria que começar por se anular e se perder na cultura dos outros."

„eurocentristas" da história da Idade Moderna, que marcam aparentes vitórias políticas da primeira forma, esta segunda forma constitui a tendência de fundo da modernidade. Tanto ao nível da especulação teológica como da sua „passagem à práxis real da exploração da esfera", é o infinitismo que deduz a inevitabilidade estrutural de uma expansão do centro, que se traduz, na prática, por uma multiplicação dos centros, e que explica o „policentrismo" da modernidade.[45] O policentrismo moderno, que se exprime em aspectos centrais da cultura da modernidade, como o individualismo ou o culto do génio, confirma a primeira proposição definitória da esfera infinita: „O centro está em toda a parte" (*centrum est ubiquo*). Ao transferir para cada indivíduo a teológica e principal qualidade do centro divino, Novalis obteve, assim, uma fórmula que traduziu de maneira particularmente clara e lapidar esta nova situação, e que exprime a dívida da modernidade ao neo-platonismo infinitista: „Cada indivíduo é o ponto central de um sistema de emanação."[46]

Assim se compreende, para voltar à imagem de Kafka, a importância *em si* dos "mensageiros", como fonte das suas próprias mensagens, ou, em termos modernos, como "autores", e já não como representantes ou "enviados" (apóstolos) dos mais altos poderes. Assim se compreende, por outro lado, o desejo de uma mais intensa e frequente comunicação entre os centros. A multiplicação dos centros e as suas telecomunicações concretizam esse meio sem limites de ilimitada comunicação pensado por Plotino. Assim se compreende, finalmente, o sucesso da ideia de "rede" na mais recente versão de neo-platonismo, o "catolicismo electrónico"[47] de MacLuhan. A ideia de „rede" fornece a chave

---

45 - Ibid., 784.

46 - "Jedes Individuum ist der Mittelpunct eines Emanationssystems." Novalis, *Blüthenstaub*, 1978, fragmento nº 109, p. 274. Citado por Sloterdijk (que dá a este fragmento o número de uma edição não identificada, que não corresponde à numeração da edição por mim utilizada), 1999, 561.

47 - Ibid., 995.

da união do um e do múltiplo, do centro e dos centros, da sociedade e dos indivíduos, das culturas particulares e do universal. Tal é, em teoria, o significado da idílica e sentimental metáfora da „aldeia global“. Na prática das relações interculturais na modernidade, porém, considera Sloterdijk, o projecto está condenado ao fracasso, visto que se trata, apesar de tudo, de uma „tentativa para integrar sub-esferas (culturais) numa monoesfera construída de maneira concêntrica“[48], e, face ao policentrismo radical da modernidade, esta realização do monoteísmo por meios electrónicos só produziria „ainda mais estragos“ do que a que teve lugar noutros tempos, com meios tecnicamente mais simples.

Mas se, pelo menos teoricamente, a multiplicação dos centros, a explosão da comunicação e o "milagre" das redes electrónicas pretendem realizar sem traumas, neste mundo, a primeira proposição infinitista, a segunda proposição coloca problemas que, na interpretação de Sloterdijk, são incomparavelmente mais graves. Até porque, no caso do centro, no modelo de origem, não há propriamente desaparecimento mas expansão - *centrum est ubique* - quanto à periferia, sim, há desaparecimento puro e simples: *circunferentiae nusquam*. A gravidade deste desaparecimento deve-se ao facto de, como se viu, em regime neo-platónico e cristão, a periferia, essa "última esfera", ter, ao mesmo tempo, a função de "esfera imunológica". Daí as reacções de pânico provocadas pelo infinitismo, longamente analisadas por Sloterdijk, o qual, de Pascal a Heidegger (que dá largas a uma tristeza motivada por uma "Terra sem céu"[49]), mais do que uma simples hipótese cosmológica é um dado antropológico e existencial. Traços essenciais da modernidade, o seu activismo exacerbado, a já referida „passagem“ do pensamento especulativo à „praxis real“, a aceitação de riscos, são interpretados como reacção

[48] - Ibid., 994.
[49] - Ibid., 805.

à perca da „última esfera“ enquanto esfera imunitária, como um gesto de desespero ou de „loucura“.[50]

Também na tentativa de encontrar uma "última esfera" que seja igualmente esfera imunitária, o macluhanismo, como filosofia da internet, é interpretado por Sloterdeijk como tentativa, falhada, de solução. Sendo apenas e somente um "mercado", e, de dia para dia, torna-se cada vez mais evidente que a "rede das redes" não é mais do que um vastíssimo, mas vulgar, hipermercado, a internet é o contrário de uma "esfera imunitária". Não há nada mais aberto e desprotegido que um mercado[51].

IV. Sobre as puras mensagens

A questão da internet, e de um modo mais geral das "redes", conduz-nos à problemática da passagem da era dos mensageiros para a das puras mensagens, visto que, uma vez abolidas as distâncias, e o tempo de transmissão reduzido a nada, uma vez realizado o meio ideal de transmissão ideal, uma vez os mensageiros pregados às suas cadeiras, de olhos colados aos ecrãs, as mensagens deixaram de precisar de mensageiros, a "correr por esse mundo fora" para as transportar - para além de terem deixado de precisar de ter sentido. Tudo parece indicar que os mensageiros se tornaram inúteis e supérfluos. Face a esta crise de emprego, há duas saídas possíveis para os mensageiros: ou desaparecem ou mudam

---

[50] - É significativo, por exemplo, que Sloterdijk defenda a tese de que o motor profundo da "expansão" marítima europeia não tenha sido o espírito de missão, a propagação da fé, como rezam os discursos oficiais da época, e mesmo posteriores, o que teria sido uma aplicação simples e positiva do neo-platonismo político, mas um espírito especulador em relação ao futuro, aliado a "sistemas motivantes de loucura" (motivierende Wahnsysteme). A missionação foi um simples aproveitamento a posteriori da expansão, não o seu móbil (Ibid., 870).

[51] - Sloterdijk, 1999, 994.

de actividade. A segunda solução não é fácil, visto que exigiria algo como um longo e difícil trabalho ético e estético sobre si. Uma tal via significaria a libertação da dinâmica de uma decisão tomada há muito, e profundamente enraizada na cultura através de uma “praxis real” aparentemente com sentido. A perspectiva desenhada pela genealogia sloterdijkiana da modernidade permite dar à actividade do “mensageiro” o sentido da procura de uma compensação para a perca da periferia protectora, do céu, da “última esfera”, etc. (consequência, como vimos, da crise infinitista) pela *Erfassung* do globo terrestre. Tratava-se da tentativa de compensar a perca de segurança por um cálculo de riscos e um desafio racional da fortuna. A partir daí compreendem-se a positivização de todos os valores de heroicidade e de aventura ligados à actividade do “mensageiro” na época heróica da expansão europeia, e, por outro lado, o tédio profundo que aflige o ex-mensageiro, numa época em que a mais longínqua viagem é pura rotina e em que as “redes” oferecem omnipresença, sem qualquer risco e a baixo preço. E também se compreende, diga-se de passagem, a monumental ingenuidade e o enorme ridículo, dos que tentam vender-nos o “ciberespaço” com promessas de aventura, com metáforas de navegador de água doce, ou com ideias de conquista de uma “nova fronteira” e de um novo *far-west*.[52]

Se acrescentarmos a isto a *ambiguidade* radical de um meio (*milieu*) de comunicação no qual as questões de saber se as mensagens ainda são de alguém, se o alguém não se reduz a informação circulante, a um conjunto de puras mensagens, a um pacote de *bytes*, são questões aparentemente pertinentes, compreende-se a decisão dos que optam pela pri-

[52] - É assim que um grupo de heróis das pradarias digitais, reunidos em torno de Alvin Toffler, nos vêm dizer que o “cyberspace ist the latest American frontier.” Magna Carta, 1995, 30. Sobre a ideologia ciberespacial, ver a brilhante e corrosiva crónica de Bertrand Leclair (Leclair, 1997).

meira solução, ou seja o desaparecimento dos mensageiros - e não apenas de uma determinada profissão, ligada às condições de uma época. Embora estando inteiramente de acordo com as críticas epistemológicas e práticas de Siegfried Schmidt[53] relativamente aos que, como Norbert Bolz, Friedrich Kittler e outros, dão alegremente o passo em frente para o maravilhoso mundo „pós-humano“ das puras mensagens, do „sistema total“ dos „dados“ que se „calculam a si próprios“(Kittler), consideramos que seria interessante aprofundar a questão das razões deste masoquismo antropológico e cultural.[54]

Do lado oposto aos teóricos do "sistema" pós-humano estão os apóstolos do útil, do bem e da paz na Terra, que interpretam as novas tecnologias como destino final humano do humano, fim da "alienação" pela comunicação total, "emancipação" (Vattimo) e integração do particular no "cérebro global" que são as "redes" - hegelianismo electrónico, versão em circuitos integrados do universal concreto.

Estas duas interpretações opostas das "redes" informáticas mostram que a cultura da modernidade entrou numa fase por assim dizer paroxística. Isto significa que a tardomodernidade é uma época em que as antinomias e os paradoxos diagnosticados por Sloterdijk na origem da modernidade se tornam mais evidentes, sem que seja possível continuar a iludi-los por uma *fuite en avant* heróica. Como já se disse,

---

[53] - Cf. Schmidt, 1999.

[54] - Siegfried Schmidt (em Schmidt, 1999) coloca-se, no fundo, na perspectiva do simples teórico de uma comunicação com os meios ao nosso dispor *hic et nunc*, e, em conformidade com esta posição, considera totalmente inútil a especulação sobre um mundo "pós-humano". Do meu ponto de vista, considero que também é necessário compreender as motivações, fascinações e desejos relativos ao "pós-humano", e que, para tal, é preciso passar do plano da teoria da comunicação ou dos media para o plano, mais largo, da filosofia da cultura. Isto não invalida, contudo, o meu acordo com as referidas críticas de Schmidt.

seria uma enorme ingenuidade tentar prolongar no "ciberespaço" o heroísmo da conquista, da aventura e da descoberta. Os mensageiros sabem que não há mais nada para descobrir, que o movimento se tornou absurdo, que as redes electrónicas acabaram de matar as distâncias (que já estavam moribundas com a vulgarização das viagens), e que, como Nietzsche já notara,[55] o infinito também é uma sufocante prisão. É isto que explica, de certo modo, na tardomodernidade, uma „passagem" inversa à diagnosticada por Sloterdijk no início da modernidade, ou seja um retorno à „especulação", a uma metafísica e uma teologia que têm, agora, por objecto o „sistema total" da técnica informatizada. Ora, este tipo de especulação, sobre um objecto totalizante apenas existente num futuro inacessível e transcendente, tal como acontecia na metafísica clássica, produz antinomias, de que a oposição acima referida - „sistema total" *pós-humano versus* „cérebro global" *humano* - é apenas um exemplo entre outros. A primeira tarefa de um pensamento crítico[56] consiste em despoletar essas antinomias e em mostrar o infundado dos pressupostos comuns às teses antinómicas, ao mesmo tempo que tenta interpretar a motivação de tais construções especulativas a partir de uma genealogia da cultura.

Entre estes pressupostos os principais são dois. Sintetizá-los-ia nos conceitos de monismo e de transparência. Aquilo a que chamo monismo e a que Siegfried Schmidt também chama, com pertinência, "ontologização"[57], é a redução pela

---

[55] - "Es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, daß es nichts Furchtbareres gibt als Unendlichkeit. Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stösst!" *Die fröhliche Wissenschaft*, § 124.

[56] - Entendida esta expressão num sentido suficientemente lato para englobar pensadores como Nietzsche ou o último Merleau-Ponty e para proibir a *redução* do conceito de *crítica* à "teoria crítica" da Escola de Francoforte, tal como ela (essa redução) é tentada de maneira paradigmática por G. Vattimo num texto recente, cf. 1999, ao qual retornaremos, sobre a questão que nos ocupa.

[57] - Schmidt, 1999, 113.

metafísica dos „novos media“ das diferentes dimensões da percepção e da realidade a uma substância única, dos media ao Medium. Os nomes da Substância podem variar - há os que „ontologizam“ a „informação“, os „dados“, a „técnica“, o „virtual“, o „digital“, etc. -, o reducionismo radical e o pressuposto monista são comuns a todos estes conceitos. O pressuposto é que o que existe de relevante no mundo existe na Substância, o que acontece de relevante passa-se no seu seio. Isto explica a grande euforia dos tecnometafísicos em torno de uma técnica que para um físico ou um engenheiro não apresenta o mínimo mistério: a digitalização do sensível (imagens, sons, etc.). No computador e nas redes a única coisa que conta são os „dados“, a „quantidade“, os *bytes*, „o som, a imagem, a voz ou o texto não passam de efeitos de superfície.“[58] E este monismo electrónico tanto pode estar na base de um anti-humanismo radical em que o „Sistema total“ se encarrega dos „cálculos“, sem sequer ser necessário „ligar as técnicas às pessoas“[59], como de um hiper-humanismo em que, graças à ligação em rede dos cérebros humanos, se atinge uma comunicação perfeita que faz desaparecer os conflitos humanos, colectivos e individuais, assim como essa coisa horrível - esse atrito fundamental do humano - chamada *política*.[60]

Quanto à *transparência* trata-se, no fundo, de certo modo, de um simples corolário do monismo. É, epistemologicamente, a ideia segundo a qual, uma vez identificada a Substância que conta e conhecidas as leis fundamentais das suas operações, tudo se torna claro, explicável e compreensível. É, ontologicamente, a realização da ideia neo-platónica de um mundo da comunicação infinita, absoluta e perfeita, da

58 - Kittler, 1986, 7.

59 - “Statt Techniken an Leute anzuschließen, läuft das absolute Wissen als Endlosschleife”, Kittler, 1986, 8.

60 - Schmidt, 1999, 110, dá como exemplo desta posição Bertram Anderer, na Alemanha. Em França Pierre Lévy defende teses semelhantes.

transparência total, da não ambiguidade absoluta. Perante esta perspectiva, a tarefa mais urgente de uma teoria da comunicação seria, paradoxalmente, em nosso entender, salvar os atritos ou os ruídos da comunicação, numa palavra: *defender a intransparência*.

Existe, felizmente, a realidade - ao contrário do que pretendem os que a querem dissolver no "virtual". É ela, como veremos no breve estudo que se segue do novo pensamento da técnica, que nos salvará de uma ilusória transparência.

IV.a) Sobre as puras mensagens (cont). As antinomias do possível e do real

Há duas maneiras, que longe de se excluírem são correlativas, de obter transparência. A primeira é a semantização exaustiva da realidade, a segunda a dissolução do factual nas combinações dos possíveis. Husserl, idealista assumido mas que, apesar de tudo, recusa o idealismo em momentos cruciais[61], ilustrou esta última com o famoso método da "variação eidética". Merleau-Ponty viu na primeira a principal característica do idealismo, o qual consiste em "substituir os seres pelo sentido"[62]. Este último é transparente, a realidade não. Se assim é, a crítica que Gianni Vattimo faz do "ideal de transparência" dos filósofos da escola de Francoforte, e, em particular, de Jürgen Habermas[63] não

---

[61] - Isto é, quando se trata de tematizar o "facto absoluto", sem o qual nenhuma ideia seria constituída. Se todas as coisas podem ser vistas como realizações de simples possíveis, o mundo e os sujeitos, na medida em que, fenomenologicamente, não podet ser vistos do ponto de vista da transcendência divina, como acontece, por exemplo, na filosofia de Leibniz, constituem uma excepcão a esta regra e são, portanto, aquilo a que Husserl chama "facto absoluto", condição factual de possibilidade de realização de todas as possibilidades. Cf. Husserl, 1973, 519 e Waldenfels, 1998, 240.

[62] - Merleau-Ponty, 1964, 145.

[63] - Vattimo, 1998, 16.

nos deverá induzir em erro: ela não é suficientemente radical. Para o teórico italiano o "pessimismo mediático" destes autores tem por origem uma epistemologia objectivista que, em nome de uma pretendida verdade, vê nos media, essencialmente, meios de manipulação da comunicação e distorção da realidade. Habermas apenas se distinguiria dos seus predecessores através de uma teoria da comunicação que, idealmente, pretende ultrapassar tais efeitos e ter em relação aos media uma atitude menos pessimista. Para Vattimo, contudo, a posição de Habermas ainda não vai suficientemente longe. O principal problema, dele e dos seus predecessores, estaria no facto de pressuporem uma epistemologia objectivista[64] que ignorou a grande viragem, o verdadeiro *hermeneutic turn*, introduzido pelo axioma de Nietzsche, segundo o qual "não há factos, só há interpretações"[65]. Este axioma permitiria uma „dissolução da realidade" e, a partir daí, uma „libertação" da „exigência de ‚verdadeira' verdade" (ou de „autenticidade", na versão existencialista), que constitui o maior risco para a nossa „liberdade", e na qual assenta o poder, por exemplo, dos „cientistas".[66] A „sociedade da comunicação" em que vivemos, o „caos babilónico dos discursos" no „mundo dos media", o „desenvolvimento dos media electrónicos", a „possibilidade de ser um participante activo no mercado dos media através da criação de emissoras de rádio e canais de televisão independentes" (sic), o aparecimento da oitava maravilha do mundo que são „as redes computerizadas de comunicação", tudo isto testemunha do triunfo da „liberdade" hermenêutica e justifica o „optimismo mediático" sem limites professado pelo autor.[67]

---

[64] - Ibid., 17.

[65] - Nietzsche, *Sämtliche Werke*, ed. Colli/Montinari, Vol. XII, p. 315, Munique, 1980. Cit. in Vattimo, 1998, 19.

[66] - Vattimo, 1998, 17 e 18.

[67] - Citações tiradas de Vattimo, 1998, 15-16.

Farei duas observações sobre estas teses antes de regressar ao tema do idealismo e da transparência. A primeira é que a interpretação vattimiana de Nietzsche me parece extremamente redutora. Nietzsche está longe de ser o hermeneuta mole e o relativista simplista que dissolve toda a realidade com o pacífico e "libertador" objectivo de "to keep the conversation going", como diz Rorty citado (com distinção e louvor) por Vattimo.[68] Vattimo esquece que, para Nietzsche, por trás de cada interpretação está algo que constitui a mais sólida e dura realidade, uma coisa chamada *vontade*, a verdade dessa interpretação. Isto significa que a filosofia de Nietzsche, longe de preconizar uma simples „dissolução" da realidade e um simples abandono da verdade, é um aprofundamento destas noções. A segunda observação é para dizer que Vattimo descreve de maneira correcta e - oh ironia! - objectivamente verdadeira aquilo a que se poderia chamar o *regime* efectivo do discurso público da „sociedade da comunicação" mediática. Esta descrição do regime discursivo converge com o resultado da análise que faz, por exemplo, Luhmann da „opinião pública" moderna[69] ou com o resultado da genealogia da modernidade de Sloterdijk, no sentido em que se trata de facto de uma situação „babilónica", caracterizada por uma elevada poluição semântica, na qual „todos estão dispensados de dizer o que quer que seja de pertinente"[70] para participar na comunicação (privada ou pública), sendo o receptor que, por motivos puramente aritméticos, nós somos a maior parte do tempo, obrigado a ouvir disparates e banalidades em quantidades nunca antes suportadas. É verdade que, como diz Sloterdijk, hoje em dia já ninguém é morto por causa daquilo que diz, mas, apesar desta vantagem do actual regime discursivo,

---

[68] - Ibid., 17.

[69] - Cf. Luhmann, 1999.

[70] - 1999, 787.

confesso que não compreendo como é que se pode ver num tal estado de coisas uma „emancipação" e um motivo de „optimismo", e que o conselho do realista Luhmann me parece ser a atitude mais sábia na actual situação: tentar compreender o que se passa, ou seja para além dos „esquemas" que se constróem na opinião pública.

Volto à questão da transparência e à crítica merleau-pontyana do idealismo. Se aceitarmos a definição deste como "substituição da realidade pelo sentido", a hermenêutica vattimiana é um idealismo radical. A atitude fenomenológica, ao contrário, é a submissão a uma experiência das coisas, daquilo que surge, do que é o caso, que inclui, sem dúvida, uma mediação da linguagem, e, portanto, da interpretação, mas que não se reduz a uma produção descontrolada de sentido, de "interpretações". O relativismo mole da hermenêutica anarquista de Vattimo não é menos idealista e não exprime menos um desejo de "transparência" que o absolutismo da epistemologia objectivista por ele condenada. A "libertação" e a "emancipação" são tais em ralação às resistências da realidade, aos obstáculos da vida, à intransparências e à muda teimosia das coisas. Forma-se, assim, um meio semântico amorfo formado pela "conversação" rortyana, concretizado na "Babel das notícias transmitidas pelos media", um magma de uma transparência háptica em que o sujeito se move, enfim, completamente livre. Na prática, "liberdade" significa hiperactivismo comunicacional. Teoricamente, realiza-se, assim, graças aos media, o equivalente pós-moderno da libertação do Um neo-platónico em relação à incómoda matéria, que lhe tolhia os movimentos, era um obstáculo à comunicação. Não é só na ontologia da verdade objectiva que se realiza um desejo de "transparência"; a hermenêutica da semiose proliferante e anárquica vai mais além nessa obsessão. Nada é mais transparente que o puro sentido, a "interpretação" infinita liberta da incómoda e opaca realidade.

Também no que respeita à outra grande modalidade de "dissolver a realidade", o afogamento dos factos na combinatória dos *possíveis*, Vattimo assume uma posição paradigmática de um certo pensamento da época. No pensamento de Husserl a "variação eidética" era, ao nível da "vida da consciência" (Bewußtseinsleben), uma das operações centrais do idealismo; no discurso de Vattimo a *técnica* surge, agora, como o grande agente, não só pensante como realizante, das possibilidades de variação, ocupando, assim, estruturalmente, o lugar do "ego transcendental" do idealismo husserliano. E, da mesma maneira que Husserl via a "humanidade universal" imperativamente vocacionada para a realização das "tarefas infinitas" da ciência ocidental (concebida como exploração sistemática do universo dos possíveis, das *Wesensnotwendigkeiten*), contidas desde as origens, como arqui-possíveis, nas "ideias da razão"[71] (que começaram a ser reveladas no momento grego da cultura europeia[72]), Vattimo não poupa a „humanidade" a um imperativo obreiro, desta vez da *técnica* (até porque os cientistas ainda desconhecem a hermenêutica vattimiana e ainda acreditam, como vimos, no fantasma da „realidade"): „A humanidade deve (*muß*) pôr-se, hoje, à altura das suas possibilidades técnicas e criar um ideal humano que está consciente destas possibilidades *e as esgota até à última*."[73] A este imperativo técnico, ético e estético (a sua realização corresponde a uma „esteticização radical da existência"[74]) só se oporiam os últimos „nostálgicos da realidade", uns „fundamentalistas", com a sua „exigência neurótica de horizontes de tranquilidade e disciplina".[75]

---

[71] - Husserl, 1976, 319.

[72] - Ibid., 321 sq.

[73] - Vattimo, 1998, 25.

[74] - Ibid., idem.

[75] - Ibid., 24 e 25.

O que nos ocorreu à leitura destas páginas foi que Vattimo não estaria apenas a fazer concorrência a Husserl, mas igualmente a Molière. Como é que alguém que quer impor à humanidade inteira o imperativo manifestamente maníaco e obsessivo de realizar todas as possibilidades da técnica, "até à última", vem acusar os que não vêem boas razões para o seguir de serem "neuróticos" e "fundamentalistas"? Mas o cómico também tem a virtude de deixar aperceber o lado ético da questão: Entre as neuroses opostas da "tranquilidade" pastoral e a forma contemporânea do *Warenfetischismus*, centrado nos cintilantes brinquedos das tecnologias informáticas, parece-me haver imenso espaço para formas infinitamente mais interessantes a dar às nossas vidas.

Para quê realizar "todas as possibilidades da técnica até à última"? Que deus está por trás deste mandamento? Se Vattimo não dá resposta a questões deste género, e nem sequer as formula, o seu imperativo remete necessariamente para elas. A discussão de atitudes como a de Vattimo em relação ao fenómeno da técnica só será, talvez, adequadamente e definitivamente formulável a partir de categorias do religioso[76] ou, em termos kantianos, da problemática da „esperança" („Was können wir hoffen?"). É talvez por isso, e por ele não se elevar a categorias deste género, que as verdadeiras razões do imperativo vattimiano ficam informuladas. Em todo o caso, a verdadeira razão não pode ser essa quimera da „emancipação", avançada por Vattimo. O que significa „emancipação" se, muito antes de chegar à sua „última possibilidade", a técnica já está, muito provavelmente, para além do humano? Só um pensamento religioso poderia justificar um tal Além.

Sem nos elevar ao nível da religião, fiquemos nos limites da simples razão (prática): Como falar de "emancipação",

---

[76] - Coisa que alguns autores já começam a ver. Cf. por exemplo Enzensberger, 2000.

tendo em conta o carácter formal e fechado dos possíveis a realizar através da técnica?[77] A antinomia prática que sustenta o imperativo vattimiano é entre realidade e possibilidade, entre uma opção estática pela „realidade transparente" e „tranquila" e uma dinâmica pela „realização de todos os possíveis". Mas não se vê porque é que a segunda opção é uma „emancipação" e porque é que não há outras opções. É verdade que, como vários autores já viram, a lógica da técnica moderna vai no sentido de um esgotamento dos possíveis realizáveis. É aquilo a que Lyotard chamou „balayage" (varrimento),[78] utilizando para formar este conceito uma expressiva metáfora. Mas, ao contrário do que pensa Vattimo, para Lyotard o jogo dos possíveis técnicos não deve ser a última palavra da história, nem impõe, necessariamente, à humanidade um monótono, vazio e mecânico imperativo. Perante a *tentativa*, sem dúvida real, da cultura dominante de nos impor um tal imperativo, a opção prática mais interessante, para Lyotard, não é a obediência ovina mas, ao contrário, uma *„résistance* [...] aux synthèses de balayage"[79], para libertar possibilidades práticas mais interessantes.[80] Para concluir, mais concretamente, há que dizer duas coisas: 1) que a „resistência" não significa uma recusa

---

[77] - Tratei esta problemática num trabalho anterior. Cf. Santos, 1999.

[78] - Lyotard, 1988, 61.

[79] - Ibid., 67.

[80] - Lyotard tem em mente uma possibilidade concreta: a reactivação de uma antiquíssima forma de memória, e de pensamento, a que a "rememoração" mecanizada característica das tecnologias informatizadas é totalmente insensível. O facto de Lyotard tentar tematizar essa forma de memória radicalmente não tecnológica apoiando-se no pensamento de Freud e no conceito freudiano de "anamnese" não implica, da minha parte, uma adesão a essa tentativa teórica, a qual mereceria uma análise cuidade que, obviamente, não posso aqui levar a cabo. O que, aqui, é importante reter é o gesto da "resistência". Deixo em aberto a maneira de conceber essa outra memória, esse outro pensamento, essa outra possibilidade prática.

fundamentalista da técnica e um regresso às cavernas, mas apenas a recusa de imperativos obsessivos, do „varrimento" sistemático, e 2) que não faz sentido chamar „emancipação" à opção de prosseguir indefinidamente com o „varrimento", sem mostrar de que é que há „emancipação", e porque é que essa opção é considerada tal.

Dito isto, a antinomia da realidade e do possível tem de ser analisada a um nível mais profundo. É verdade que a tecnologia se abstém de pensar, de produzir um acto suplementar ponderador de fins, (como mostra Lyotard a tecnologia leva a uma "forclusion des fins"), para realizar em seguida, mas, inevitavelmente, automaticamente, realiza, faz acontecer, coloca-nos perante *factos* consumados - nisso consiste a implacável dinâmica do "varrimento". Por outro lado, como vimos, a semantização geral, a aplicação do axioma (pretendidamente) de Nietzsche, obriga à já referida "dissolução da realidade". A antinomia alimenta-se, assim, a si própria: a técnica *realiza* e a hermenêutica *desrealiza*, numa complementaridade que faz pensar na relação entre o masoquista e o sádico. É para escapar a este círculo que um certo pensamento da técnica, Vattimo e não só, se vê obrigado a tomar duas medidas. Uma negativa, que consiste em *isolar*, autonomizar o tecnológico, separá-lo de tudo o resto. Outra positiva, complementar: realizar, enfim, a quimera do *perpetuum mobile*, mas, desta vez, de maneira total, não como simples máquina isolada, mas como *meio, milieu,* integralmente tecnicizado, sem atritos nem negatividades irritantes, sem o mínimo resto de qualquer *être sauvage* (Merleau-Ponty) que lhe bata o pé. O resultado destas medidas é uma *Aufhebung* das categorias do real e do possível, do facto e da essência, num e através de um *tertium*, que faz desaparecer a antinomia, e no qual vai ser possível comer hoje o bolo e guardá-lo para amanhã. O tertium pode ter nomes diversos: "técnica", "informação", "virtual", "dados", etc. É graças a ele que é possível a "esteticização radical

da existência" (Vattimo). Isto significa a pretensão de controlar totalmente o que aparece (a *aisthesis*), ou seja amalgamar num só elemento o tecnológico e o semântico, dar ao tecnológico a leveza do ser do hermenêutico, e, desta forma, não só "substituir a realidade pelo sentido", como Merleau-Ponty dizia do idealismo clássico, mas fazer do "virtual" a única realidade. Fala-se, assim, de "sublimar" a matéria pela "informação", por outras palavras transformar o mundo com a mesma facilidade com que se produzem "interpretações", mudar de mundo - inclusive de história e de passado - com a mesma facilidade com que se troca uma interpretação por outra,[81] com que se faz „zapping" entre canais televisivos, e com que o divino Centro neo-platónico emanava imagens através da diafaneidade.

À tese da *autonomização do tecnológico* como *milieu* independente de tudo (história e natureza) e absolutamente autónomo, foram opostos argumentos vindos, curiosamente, de orientações filosóficas que não morrem de amores entre si. Assim, partindo de posições construtivistas, e utilizando resultados das *cognitive sciences*, Siegfried J. Schmidt chega, na sua negação da tese da *autonomia* do "ciberespaço" a conclusões que não estão muito afastadas das de um Bernhard Waldenfels, que leva a cabo uma análise puramente fenomenológica da problemática da realidade face ao desafio do chamado "virtual". Sem dúvida que a realidade não é, simplesmente, um conglomerado de coisas, factos ou dados "fora de nós", como diria um realista ingénuo, mas o resultado de uma "construção", na terminologia de Schmidt, ou de uma "constituição", na da fenomenologia. Acontece, porém, que mesmo para um "construtivista radical" (Schmidt) uma tal "construção" tem limites, não é de modo algum

[81] - Notemos, *en passant*, a inactualidade de Marx, que, na sua ingenuidade pré-pósmoderna, ainda acreditava que "transformar o mundo" e "interpretar o mundo" eram coisas totalmente diferentes.

"arbitrária" (willkürlich), por um lado, e nunca poderá conduzir, por outro lado, a um "fechamento solipsista", ou seja a um encapsulamento do género daqueles com que sonham os teóricos da autonomia absoluta da técnica e da esfericidade insular do ciberespaço.[82] O mundo construído, a que os construtivistas chamam „oikos" e os fenomenólegos *Lebenswelt*, tem sempre um exterior, uma envolvente, uma *Umwelt*, um „monde brut", que a *Lebenswelt* procura integrar mas que nunca esgota totalmente. O fenomenólego Merleau-Ponty vê precisamente na „abertura" da *Lebenswelt*, e na complementar „inesgotabilidade" do „monde brut", os predicados essenciais daquilo a que chamamos realidade.[83] Mas se o fechamento do „ciberespaço" já é uma razão que leva Schmidt a recusar fazê-lo coincidir ponto por ponto com o „oikos" (ou *Lebenswelt*), ela não é a única. Uma outra é o pressuposto segundo o qual os sistemas constituintes da realidade, altamente complexos e que vão desde os substractos biológicos e neurológicos (objecto das neurociências) até aos sistemas culturais, passando pelo sistema sensorimotor,[84] se deixariam reduzir à simplicidade da comutação informática. „Sob condições computacionais - escreve Norbert Bolz, exprimindo lapidarmente uma ideia recorrente em muitos outros ciberteóricos - compreender uma coisa significa poder simulá-la através de imagens calculadas (mit errechneten Bildern). Nesta perspectiva, a chamada realidade natural aparece como um simples configuração de dados, um caso específico de operações mediáticas (medienspezifische Operationen) com *computable numbers*."[85]

A uma tal perspectiva não há apenas a objectar que o mundo em que vivemos ainda está (felizmente!) a uns bons milhões de anos desse mundo onde tudo se reduz a

[82] - Citações tiradas de Schmidt, 1995, 73.
[83] - Merleau-Ponty, 1945, 374.
[84] - Schmidt, 1995, 71.
[85] - Bolz, 1993, 901.

"computable numbers" e à sua "programação", onde só há "mensagens" e não há "mensageiros", para retomar as imagens da narrativa de Kafka. Num outro ensaio, Schmidt formula esta crítica sob a forma de interrogação: "O que é que se deve entender concretamente quando se pretende que os media [integralmente informatizados] produzam 'sentido' ("Sinnleistungen" erbringen) de maneira autónoma e se programem a si próprios? E caso o homem seja desconectado dos media: Quem é que ainda poderá estar interessado no "sentido" produzido por esses media?"[86]

Mas, como dizia, para além desta objecção política, ética e de simples bom senso há outra propriamente teórica relativa à categoria de realidade. É o facto de o conceito de realidade de Bolz, de Vattimo e de muitos outros ciberensaístas ser de uma confrangedora ingenuidade realista. Bolz, por exemplo, fala da "chamada realidade natural", argumentando, pois, com um conceito popular e primário de realidade. Nenhuma das grandes filosofias do século pensa a realidade desta maneira infantil, como uma soma de objectos naturais ou como uma *omnitudo realitatis*. Tanto a fenomenologia como o construtivismo, para me ater a estes dois casos, desenvolveram conceitos não substancialistas, relacionais e estruturais de realidade. Para Husserl a "realidade" já é, como resume Waldenfels, um "sistema global de relacionamentos interreferenciais" (*ein umfassender Verweisungszusammenhang*).[87] O que constitui a coluna dorsal da realidade não são coisas graníticas, mas regras de coerência que permitem, finalmente, uma grande flexibilidade de conteúdos. A diferença entre a fenomenologia e o construtivismo está sobretudo na maneira de chegar à „coluna dorsal", ao *não-arbitrário* da construção da realidade. Enquanto o construtivismo procede negativamente, concebendo esse

[86] - Schmidt, 1999, 113.
[87] - Waldenfels, 1998, 218.

núcleo como *resistência* às tentativas de „construção“[88] (nem todas as „construções“ são possíveis, e, como diz Schmidt as possíveis „não são arbitrárias“), a fenomenologia procede positivamente, tentando descrever estruturas de coerência que funcionam e constituem, na sua globalidade, um mundo, constantemente pressuposto.

Dito isto, as antinomias e as teses sensacionalistas de um certo ciber-ensaismo também são sintomas teóricos e culturais de algo que, de facto, acontece. Só que, teoricamente, essas teses são descrições inadequadas (ou simplesmente projectadas num futuro indefinido) da experiência que pode ser feita num mundo tecnicizado, e, no plano da teoria da cultura, avaliações duvidosas dos efeitos e problemas culturais da tecnicização.

No plano da teoria da experiência, a concepção da realidade referida, por exemplo, no âmbito da fenomenologia é suficientemente flexível para permitir toda uma série de “efeitos de anormalização”, como diz Waldenfels[89], desvios em relação a estruturas dominantes, sem que isso implique de modo algum uma „dissolução da realidade“, ou uma autonomia ontológica (ou simplesmente fenomenológica) do „ciberespaço“. Ora, é justamente dentro desta categoria dos „efeitos de anormalização“ que podem ser pensadas as incidências das novas tecnologias na constituição da *Lebenswelt*. Sem dúvida que a tele-visão, a tele-acção e a tele-presença alargam imensamente os nossos pontos de vista sobre o mundo e as possibilidades de acção, relativamente à „normalidade“ a que estávamos habituados. Acontece, porém, que, *primo*, a habituação atenua rapidamente os primeiros „efeitos de anormalização“, e que, *secundo*, essas novas

[88] - Glasersfeld, 1996, 129. Cit. in Waldenfels, 1999, 217. Como formula Waldenfels: “Real (Wirklich) é aquilo contra o qual as nossas construções prevalecem ou devido ao qual elas falham”.

[89] - 1998, 225.

„possibilidades“, não modificam em nada estruturas profundas da experiência humana, a começar pelas estruturas da *atenção* e da *finitude* da perspectiva do observador (ou agente): „A multiplicação dos pontos de vista da experiência e a atenuação da ligação ao aqui do meu corpo não suprimem a contingência dos pontos de vista“[90], ou seja a necessidade de *selecção* na formação de um „relevo da experiência“. Por outro lado, problemas clássicos e antigos da experiência, longe de desparecerem agravam-se. Sem dúvida que as tecnologias da telepresença trazem „novas possibilidades“, mas „o problema da selecção agudiza-se drasticamente (nimmt gewaltig zu) à medida que aumentam as possibilidades técnicas“.[91] Eu posso ter a *possibilidade* de ver tudo em todo o planeta, ou até no resto do universo, de suprimir todas as distâncias, mas a estrutura da atenção humana só me permite ver, *na realidade*, uma perspectiva de cada vez sobre uma parcela do mundo, e de fazer uma coisa de cada vez. A finitude é constitutiva.

A tarefa de constituir uma realidade e nos orientarmos nela, principal tarefa da cultura, torna-se, pois, mais difícil e problemática, e a *Lebenswelt* mais intransparente. A aplicação, e o discurso, das tecnologias do "virtual" exprime, à sua maneira, esta situação cultural através de um "paradoxo": "elas aspiram, por um lado, à mais completa reprodução (Abbildung) do real, por outro, à sua completa liquidação."[92] Ora, de maneira complementar à tematização fenomenológica dos „efeitos de anormalidade“ (provocados pelas técnicas da telepresença), na teoria da experiência, existe um

[90] - Waldenfels, 1998, 234.

[91] - Waldenfels, ibid., idem.. Siegfried Schmidt alerta para o mesmo problema do ponto de vista da teoria dos media: "Um problema central será de saber como é que as pessoas farão face às possibilidades infinitas (grenzenlosen Möglichkeiten) da oferta semântica nas redes de dados.", 1999, 119.

[92] - Schmidt, 1995, 81.

despoletamento deste aparente paradoxo em teoria da cultura. Assim, a socióloga dos media Elena Esposito (uma discípula de Luhmann), tal como Waldenfels, recusa a „dissolução da realidade" e a resolução dos paradoxos tecnológicos ou mediáticos através de um *tertium*, como, por exemplo, o „simulacro" baudrillardiano. Baseando-se no fenómeno cultural da *reality-TV*, que considera uma pré-forma do virtual ciberespacial, Elena Esposito escreve que „não se trata de modo algum de uma ultrapassagem ou anulação da diferença entre realidade e ficção - nomeadamente no sentido do ‚simulacro' de Baudrillard. Trata-se, ao contrário, de uma *reentry* da diferença entre realidade e ficção do lado da ficção, obviamente *com conservação da diferença e nunca com a sua supressão*."[93] A „reentry" é um conceito que Esposito foi buscar ao construtivista George Spencer Brown para exprimir o curto-circuito da diferença modal dentro de um presente real. Os casos do virtual ou da *reality-TV* são, sem dúvida, mais complexos do que os da simples ficção (romance, conto de fadas, etc.) porque invertem o mecanismo tradicional da *reentry* a que estamos habituados nesta última. Como diz Esposito a *reentry* da diferença modal faz-se, aí, „do lado da ficção", ou seja: não do lado da realidade (como acontece na ficção). Na linguagem enfática da fenomenologia sartriana dir-se-ia que o „não-ser" do virtual, ou da *reality-TV*, só se mantém graças a injecções maciças de „ser". Assim, o ciberespaço, para não se tornar no cúmulo do tédio, tem de reciclar a experiência e a história *reais*. Tal é a óbvia „moral" das declarações de Faith Popcorn, uma estrela da cibercultura, que nos promete numa entrevista a possibilidade, no ciberespaço, „de tomar chá com Paul Newman ou com outras estrelas, ou, então, fazer uma viagem à nossa infância"[94] Como o famoso conde da Transsilvânia, o virtual

[93] - Esposito, 1999, 104. Sublinhado por mim (J.M.S.).
[94] - Cit. in Schmidt, 1995, 82.

só vive graças ao sangue de personagens reais, da realidade e da diferença modal. Tomar chá com um ciborg desconhecido seria um exemplo perfeito de tédio infinito. Com Paul Newman, não! Fazer uma viagem à infância de um ciborg desconhecido, uma grande seca, à minha, que é para mim a mais real das realidades, não!

IV.b) Sobre as puras mensagens (cont.). Antinomias do querer

Entre as antinomias que surgem quando a razão tenta pensar totalidades que estão para além da experiência dos sentidos Kant distingue dois tipos: as "matemáticas" e as "dinâmicas".[95] As primeiras dizem respeito ao simples teor da realidade sensível. Se pensarmos o conceito de realidade à luz do *phenomenological turn*, como coerência *ante-predicativa* da experiência fenomenal, do modo acima descrito de maneira muito sucinta, as antinomias do real e do virtual podem ser facilmente enquadradas neste tipo - e facilmente despoletadas. Já as antinomias dinâmicas encerram um elemento que, na terminologia de Kant, escapa ao „sensível", e, mais concretamente, ao mundo da determinação natural: as acções dos humanos. A totalidade a pensar deve, agora, incluir estas acções. No centro das antinomias dinâmicas está, pois, a problemática da *liberdade*, do determinismo, e, por conseguinte, do poder.

Ora, acontece que as aplicações das novas tecnologias da informação, que aos olhos de um público acrítico e da comunidade dos ciber-ensaístas são, muito mais do que simplesmente práticas, revolucionárias e milagrosas, levam alguns a reequacionar as questões do poder e da liberdade de uma maneira que reactualiza as antinomias dinâmicas de Kant. Brotam do solo da "cibercultura" sonhos de omnipotência

[95] - Kant, 520 sq.

e de liberdade infinita, por um lado, mas também pesadelos de dominação e "controlo" total do homem pela "técnica", por outro. Resumiria a versão da antinomia dinâmica kantiana na era das novas tecnologias em três posições: tese, antítese e síntese. 1) A *tese* afirma o carácter imparável do "poder da técnica", que seria total, e, correlativamente, a total impotência e ausência de liberdade do sujeito humano.[96] Do ponto de vista religioso e cultural esta tese do poder absoluto „da técnica" pode ser tratada a partir de duas posições: Os tecno-teólogos estão obviamente fascinados perante a omnipotência da Altíssima; os tecno-demonólogos trabalham com afinco numa nova versão do apocalipse. 2) A *antítese* afirma a liberdade total e, finalmente, a omnipotência do sujeito graças à técnica. 3) A *síntese*, enfim, tenta resolver a antinomia, e os conflitos insanáveis que resultariam da coexistência de vários entes infinitamente livres e omnipotentes, graças a uma versão electrónica em circuitos integrados daquilo a que Hegel chamava „espírito" (*Geist*): Na „aldeia global" surgirá, mais tarde ou mais cedo, um „cérebro global".[97] Os mais futuristas concebem esse „cérebro global" como uma fusão entre o maquínico-informático e o biológico. O super-ente dá pelo nome de „cibionte".[98]

Comum às três posições é a tentativa - ou a tentação - de totalização, positivização e centramento do poder numa entidade. Longe de ser uma novidade e de implicar um descentramento, a ideia de "rede" permite *apenas* uma adaptação do neo-platonismo, uma antiquíssima metafísica, à era das tecnologias electrónicas, ou seja permite a presença dos centros em toda a parte. É verdade que isto não significa aboli-los, como pensam os ingénuos que vêem nas "redes"

---

[96] - Siegfried F. Schmidt, 1999, 109 sq., faz uma boa síntese e uma, não menos boa, crítica desta posição.

[97] - Cf. Rötzer, 1999, 36 sq.

[98] - Cf. Rosnay, 1997.

electrónicas um desaparecimento dos centros, ou, pelo menos, uma democratização do acesso dos que estão na periferia ao poder dos centros, mas reforçá-los, visto que as redes lhes conferem o predicado da omnipresença *in real time*. Saskia Sassen, uma geógrafa e urbanista a quem a profissão obriga a ver o que se passa *aqui e agora*, neste planeta, mostra o que isto pode significar em termos de realidade geográfica e económica. Sassen mostra, apoiando-se em dados empíricos, que, muito longe de terem facilitado o acesso aos processos de decisão, que têm lugar nos centros, dos que se encontram nas periferias, as redes electrónicas *reforçaram* a posição dos mega-centros urbanos do mundo ocidental, enquanto centros estratégicos das decisões económicas e financeiras de carácter "global".[99] Mas se não há dúvida que as redes acentuam o poder dos centros, pelo menos no que diz respeito ao „sub-sistema" económico e financeiro global, isso não autoriza a uma positivização ou ontologização do poder, sob a forma de „poder da técnica". Queremos com isto dizer que, na esfera da experiência humana, o conceito de poder exprime uma *diferença* relacional que implica uma negatividade. Por mais poder (e por mais força física, militar, económica, etc.) que tenha o Senhor e por menos poder que tenha o Servo, na famosa narrativa hegeliana da *Fenomenologia do Espírito*, o poder, não sendo uma pura substância, uma positividade, nunca pode estar *totalmente* do lado do primeiro. Do ponto de vista da lógica deste conceito não se pode, pois, dizer, por exemplo, que o meu cérebro tem „poder" sobre os meus braços ou que o computador tem „poder" sobre a impressora. Opor um „poder [total] da

[99] - Sassen, 1998. Cf. igualmente Werber, 1999, que mostra os efeitos de produção de desigualdade e de insularidade económica (caso paradigmático da cidade indiana de Bengalore, ilha de riqueza no meio de um mar de miséria), que estão a ser provocados pelas redes electrónicas na "sociedade mundial" no contexto da chamada "globalização".

técnica", a uma impotência [total] do indivíduo é uma *contradictio in objecto*. Se a „técnica" ou o „cérebro global" tiverem *todo* o „poder", o fenómeno do poder tal como o conhecemos no mundo da experiência humana deixa simplesmente de existir.

Entre as três posições da antinomia, a mais interessante é, sem dúvida, a segunda, antítese, na medida em que projecta os sonhos de omnipotência para uma experiência humana *hic et nunc*. A tese e a síntese são menos interessantes porque revelam imediatamente a sua natureza mítica ou teológica, na medida em que se limitam a imaginar um ser supremo, omnipotente, que reinará sobre o cosmos num longínquo futuro que, por não ser passível de um desmentido aqui e agora, é tão inatingível pelos argumentos de um pensamento minimamente racional como o "além" das religiões.

O conceito decisivo, na óptica dos que defendem a antítese - que, como referimos, consiste na expansão tendencialmente infinita, das "possibilidades", do "poder" ou da "liberdade" dos sujeitos - está a ser o de *interactividade*. "A utopia dos media interactivos", escreve Florian Rötzer, consiste no facto de "cada pessoa dever poder escolher aquilo que deseja, no momento em que o deseja".[100] Graças à ajuda da electrónica, a lâmpada de Aladim „deverá" estar ao alcance das massas por um preço acessível. Mas é duvidoso que a lâmpada de Aladim satisfaça todos os desejos. Como diria Husserl, desejo é desejo de alguma coisa. Há vários tipos de desejo, consoante o seu objecto intencional. Este último pode ser a posse de um coisa ou a simples visão de imagens. Mas há outro tipo de desejos - em certo sentido, dos pontos de vista ético, estético e político, os mais importantes -, aqueles cuja satisfação depende não só do meu querer e de condições materiais mas do *querer de outrem*. Os desejos de ser amado por alguém, que alguém seja meu amigo, de

[100] - Rötzer, 1999, 57.

ser eleito para um cargo político, etc. são deste segundo tipo. Relativamente aos desejos do segundo tipo as possibilidades oferecidas pelas tecnologias „interactivas" são, na melhor das hipóteses, neutras. Do ponto de vista ético ou político o mesmo Rötzer, que não é suspeito de antipatia para com elas, reconhece que „as redes e as teleactividades - tele-trabalho, tele-shopping, tele-ensino, etc. - acentuam a individualização e a tendência para viver só, porquanto eliminam a necessidade de estar em situação espacial com outras pessoas, com todos os problemas que daí resultam".[101] Politicamente isto conduz, segundo Rötzer, à „ruptura de comunidades de solidariedade (*Solidargemeinschaften*)".[102] O desejo é assim canalizado para uma excessivamente cómoda e fácil transformação do mundo pobre das coisas virtuais, e cristaliza-se no fetichismo de um novo tipo de mercadoria.

Todavia, também há autores que *tentam* ir mais longe que Rötzer na concepção da "interactividade", na medida em que não a restringem à pura satisfação de desejos do primeiro grau, sendo, neste caso, o conceito de "interactividade" alargado para além da esfera propriamente técnica da simples transformação do mundo, e projectando as suas incidências no mais íntimo das relações intersubjectivas.[103] Levando a ideia de interactividade até às suas

---

[101] - Ibid., 58. Esta tendência das novas tecnologias da informação para reforçar, na sociedade comtemporânea, um excessivo individualismo, um evitamento de relações humanas, um enfraquecimento do político, etc. já foi notada por muitos autores. Cf. Wolton, 1999, ou Leclair, 1998.

[102] - Rötzer, 1999, 58.

[103] - É sintomático que H. Arendt, no seu livro *Vita activa*, 1959, reserve o conceito de *Handlung*, acção, à esfera das "coisas humanas", à esfera do "político" no sentido mais geral do termo. O termo *Tätigkeit* serve para designar o "ser activo" em geral. Assim, a actividade transformadora do *animal laborans* ou a actividade fabricadora do *homo faber* são simples *Tätigkeiten* que nunca chegam a ser uma *Handlung*. Cf. 1959, 164 sq.

últimas consequências, Kraft Wetzel, por exemplo, imagina uma aplicação plena das tecnologias ditas interactivas a esse jogo intersubjectivo por definição, eminentemente social e, talvez até, político por excelência, que é o futebol.

Num primeiro nível de aplicação, imaginado por Wetzel, das tecnologias interactivas, o espectador não se limita a assistir passivamente, à frente do écrã, como na tradicional retransmissão televisiva, mas, depois de ver um dado jogo, "passa de espectador a utilizador, escolhe uma das figuras [i.e. um dos jogadores] entra na sua pele, incarna-a" e vive no seu próprio corpo todos as vivências desse jogador.[104] Mas, mesmo admitindo o milagre da reincarnação virtual, este „utilizador" ainda é passivo. Ora, „o jovem habituado aos jogos da SEGA e do Nintendo não vai querer ficar por aqui: ele não irá apenas repetir as acções *de outros*, mas *fazer valer o seu próprio querer.*"[105] Isto significa que „mais tarde ou mais cedo" o „jogo de futebol da semana" terá lugar num „espaço virtual integralmente interactivo", no qual „o decorrer do jogo será modulado em função da habilidade de utilizadores activos"[106] que recusam a passividade do puro espectador - típica dos obsoletos media (não interactivos) de comunicação de massa.

Esta experiência de pensamento que pretende mostrar as "possibilidades" da realização plena da interactividade é excelente para mostrar algumas antinomias típicas da especulação actual em torno da técnica, em geral, e das tecnologias de comunicação, em particular. Sem dúvida que com tais progressos da electrónica, que eu não ponho, *enquanto tais e na sua banal materialidade*, de modo algum em causa,[107] os clubes poderiam poupar milhões em jogadores

---

[104] - Wetzel, 1995, 25.

[105] - Ibid., id., sublinhado por Wetzel.

[106] - Ibid., idem.

[107] - Kraft Wetzel afirma que o único obstáculo à realização do seu sonho interactivo é a obtenção de "larguras de banda" que permitam a transmissão em *real time* das necessárias quantidades astronómicas de dados. Seja feita a sua vontade! Os nossos comentários continuam válidos com as maiores larguras de banda que se possam imaginar.

reais. Mas imagine-se o que seria um Benfica-Sporting com milhares de sócios de ambas as partes a „interagir" nas acções dos respectivos jogadores - que seriam virtuais e desprovidos de vontade própria. O resultado seria um espectáculo mais parecido com cenas de um filme dos Marx Brothers do que com uma *performance* de arte futebolística. Por outro lado, nada obstaria a que um sócio do Sporting entrasse na pele do guarda-redes do Benfica com o fim óbvio - e amplamente legítimo aos olhos de qualquer sportinguista! - de deixar entrar golos. E vice-versa. Haveria, assim, jogos em que todos ganhariam, permitindo o „virtual interactivo" a abolição dessa aborrecida e obsoleta máxima da lógica aristotélica chamada princípio de contradição. No limite, cada espectador-utilizador „activo" teria, assim, o seu jogo ideal todas as semanas, no qual o seu clube ganharia sempre, depois de ele, grande herói das tardes de Domingo, ter incarnado todos os jogadores. E, como nos contos de fadas, poderia acrescentar-se: os heróis desta história, espectadores-utilizadores „activos", viveram muitos anos e foram muito felizes. A menos que tenham morrido de tédio numa idade precoce.

Que conclusões retirar desta interessante experiência de "interactividade"?

A primeira observação a fazer diz respeito à pseudo-oposição utilizada pelos ciber-ensaístas entre media de *massa,* considerados "passivos", e novos meios interactivos, pretendidamente individualistas e "activos", logo ao nível da designação. Por um lado, a sociedade de massa já é uma sociedade de indivíduos, dos quais se esperam decisões individuais, e, como nota H. Arendt, de indivíduos sós face às suas decisões.[108] Por outro lado, os jogos informáticos e as múltiplas utilizações da internet não livram um único participante de *dinâmicas de massa*, sendo mesmo provável que essas

[108] - Cf. Arendt, 1961.

dinâmicas sejam reforçadas pelos efeitos de *feed back* permitidos pelas redes, ou seja pelas possibilidades de observação minuciosa dos comportamentos dos utilizadores e pela possibilidade de dar respostas automáticas e imediatas a todos os tipos e modificações de comportamento. A máxima a aplicar neste contexto será, portanto, quanto mais „interactivo", mais „massificado". Desde sempre que a cultura de massa faz apelo ao activismo como valor supremo, à hiperactividade como instrumento de massificação e ao „faça você mesmo" como isco de uma pretendida „emancipação". Portanto, os media ditos „interactivos" não só estão em continuidade com os media de massa clássicos, e são eles próprios media de massa, como tendem, muito provavelmente, a introduzir dinâmicas de massa em esferas culturais que, até agora, lhes escapavam largamente, como é o caso da dos jogos, em particular dos infantis. Bernd Guggenberger, que se interroga sobre a essência e o destino do lúdico na era dos jogos electrónicos, suspeita que a época actual longe de corresponder a um triunfo do *homo ludens*, como alguns pensam, conduz, ao contrário, a um definhamento sem precedentes dessa dimensão. Isto não só devido à curva, abruptamente descendente, do desaparecimento de espécies de jogos infantis (nos países de cultura ocidental), por ele referida, mas, sobretudo, pelo facto de os jogos electrónicos modernos pressuporem e moldarem um utilizador com qualidades e desejos que estão nos antípodas do indivíduo lúdico, do *spielfähiges Wesen*, um ser „anarquista", dotado para a subversão das regras do estar e do fazer.[109] Assim, os jogos electrónicos e interactivos não gratificam a personalidade lúdica, que subverte regras, mas o ganhador calculista (em todos os sentidos deste termo) que se adapta às regras do programa para obter o máximo de pontos, que simbolizam, invariavelmente, riqueza ou poder. E de facto, como mostra

[109] - Guggenberger, 1995, 97.

bem o exemplo do futebol „interactivo“ imaginado por Wetzel, o incentivo e a promessa feita aos jogadores é a pura realização narcisista de uma mesquinha vontade individual e individualista. Gera-se, assim, uma dinâmica do „querer“, do „poder“, da „vontade“, etc. que faz com que a acumulação de meios técnicos de realização abstracta do desejado forme um contraste avassalador com a raridade da personalidade verdadeiramente lúdica. E, da mesma maneira que Guggenberger reflecte sobre o lúdico, seria necessário alargar a reflexão ao conceito mais geral de actividade. Isto porque, da mesma maneira que nem todos os jogos permitem a expressão do lúdico, em certo sentido, nem todas as actividades são activas. O hiperactivismo programado pode ser mais passivo que uma abstinência de fazer. Há momentos-chave das nossas vidas nos quais - esteticamente, moralmente, politicamente - a atitude mais interessante exige uma capacidade de sentir, que é o contrário de um fazer transformador.

No âmbito das antinomias do querer, o futebol electrónico e “interactivo” de Wetzel corresponde à tentativa de concretizar aquilo que consideramos a posição da antítese. Longe de obliterar a liberdade individual, tal é a tese da antítese, a técnica “interactiva” promete ao indivíduo um poder absoluto. Num primeiro nível de observação, esta posição conduz-nos a contradições que reflectem os velhos paradoxos da omnipotência, essas antiquíssimas armadilhas metafísicas e teológicas, trazidas, agora, para as condições da finitude antropológica.

Com efeito, um dos grandes problemas da teologia medieval foi de pensar o terrível predicado da “omnipotência” divina, levando o mais a sério possível a sua *infinitude*. Isto significa que, ao contrário de Agostinho (e mais tarde Lutero), que interpretava o predicado em causa com uma boa dose de bom senso moral, que lhe permitia afirmar que Deus “não pode morrer, não pode pecar, não pode mentir

e não se pode enganar”[110], pensadores medievais como Pedro Lombardo ou Pedro Damião tentaram pensar a potência „absoluta“ para além de todos os *limites* morais, físicos ou até lógicos. Deus pode fazer, nomeadamente, com que uma coisa acontecida não tenha acontecido. Para dar um exemplo imaginado por Damião: Deus pode fazer com que uma mulher que perdeu a virgindade volte a ser virgem, e isso „ontologicamente“ e sem intervenção cirúrgica, ou seja não só volte a ser virgem mas nunca tenha deixado de o ser. O problema é que a potência assim pensada, na sua „infinitude“, corre o risco de se voltar contra a própria criação. Daí a necessidade que houve de auto-limitar a „potência absoluta“, até certo ponto e quanto baste, por uma „potência ordenada“, a fim que os actos singulares de criação e as criaturas não corressem o risco de se dissolver numa espécie de anti-criação correlativa, igualmente permitida pelo poder „infinito“, pela „potestas absoluta“, do Criador. Dito por outras palavras: se Deus criasse todos os possíveis não criaria coisa nenhuma, mas ao criar *um* dos mundos possíveis, um singular, auto-limitava, pelo menos aparentemente, a Sua potência „absoluta“ através da „ordenada“. Ora, esta solução do paradoxo aparece como puramente nominalista e artificial, razão pela qual a interpretação absolutista ou infinitista da omnipotência divina foi recusada por Lutero e muitos teólogos modernos.[111]

A transposição da problemática teológica da omnipotência para o mundo da finitude começa logo na Idade Média ao nível do pensamento político, com a necessidade de fazer com que o “poder absoluto” do soberano se auto-limite, sob pena de se tornar destrutivo, ou mesmo auto-destrutivo. Neste contexto, contudo, ainda se coloca a questão de saber até que ponto o soberano, imitando a “potência absoluta” de

---

[110] - *Enchiridion,* XXIV, 96. Citado por Boulnois, 1998.

[111] - Sobre o historial desta problemática cf. Boulnois, 1994.

Deus, pode, no seu agir efectivo, fazer excepção à lei. Já no âmbito de uma filosofia da finitude esta questão perde o seu sentido. Assim, na sua fenomenologia política do *agir* humano (*handeln*), Hannah Arendt inverte as premissas da omnipotência, formulando-as em termos de condições de possibilidade do agir ou, se quisermos, condições da experiência humana do "poder". No lugar do poder fazer não acontecido o acontecido surge a "irreversibilidade" das acções humanas (sob pena de perca completa do seu sentido); e no da totalização do poder na "omnipotência" divina, a *multiplicidade* das fontes de poder (em indivíduos, grupos, etc.) como condição de possibilidade da experiência do poder.[112]

Ora, a tendência de um certo pensamento da técnica vai no sentido de neutralizar a *negatividade* do poder, ou seja de ignorar a irreversibilidade do agir (na utopia da "esteticização radical da experiência") e as tensões intersubjectivas (nas utopias de omnipotência tecnológica de realização de "todos" os desejos) como condições de possibilidade, sem se dar conta que está a aniquilar a experiência ou, por outras palavras, sem ter em conta que a especificidade das "coisas humanas" requer uma finitude constitutiva.

Wetzel não se dá conta, ou "esquece", que o futebol, ao contrário dos simples jogos de azar, como os dados ou a roleta, susceptíveis de ser jogados em solitário, é um jogo *intersubjectivo e social* com uma estrutura narrativa. A contradição salta à vista a partir do momento em que se pretende submeter a totalidade das condicionantes de um tal jogo à omnipotência de um ego. O choque de quereres opostos e o espectáculo dos corpos dependentes de Fortuna são o sal da sopa que confere um mínimo de interesse passional a um jogo como o futebol. Se "as coisas belas são raras" (Platão), isso não se deve apenas a uma raridade puramente aleatória, mas às forças vivas que integram a

[112] - Arendt, 1959, 164 sq., 171 sq.

contingência em destinos de excepção, como os dos grandes jogadores. Ao multiplicar, e banalizar, o que deveria ser destino de indivíduos de excepção, a "banda larga" imaginada por Wetzel, ao permitir que todos "participem", transforma o futebol em bingo, e elimina todos os elementos de fascinação que estão para além de um puro acaso mecânico. Tal é, porém, o preço a pagar por uma obsessão política tardo moderna. No pensamento de ensaístas como Wetzel, e no espírito do actual discurso sobre a "interactividade", encontramos a obsessão politicamente correcta do todos-podem-ser-"activos", "criadores", "génios", etc., e a técnica como o meio do "aumento" indefinido ou infinito das "possibilidades" de "todos".

Esta ideia do todos-poderem-tudo é, no jogo das antinomias, o complemento da sua oposta, da ideia do "poder [total] da técnica" e da complementar impotência do homem. Niklas Luhmann mostrou-nos, na sua teoria da opinião pública moderna, que este tipo de polarizações e antinomias faz parte do seu funcionamento normal, ou seja de um dispositivo que permite os mais diversos posicionamentos individuais, frequentemente antinómicos, no jogo das opiniões, e, portanto, "participar na comunicação", sem que nos aproximemos necessariamente da realidade ou da verdade[113]. Daí que os discursos mais interessantes sobre as incidências das tecnologias da informação sejam, actualmente, os dos geógrafos, os quais, por imperativo profissional, ou seja por terem os pés bem assentes na velha Terra, por não se preocuparem com longínquos e contingentes futuros mas apenas com o que é o caso, aqui e agora, rompem com o dispositivo da antinomia. As redes electrónicas não nos vão „dominar" nem „libertar", apenas baralhar e dar de novo as cartas do poder. „As imagens com que explicamos a rede electrónica", escreve a geógrafa e urbanista Saskia Sassen, „têm que ter cada vez

[113] - Luhmann, 1999.

mais a ver com os temas do conflito e da resistência, e nada com o romantismo simplista da liberdade sem limites e da comunicação de todos com todos."[114] Business as usual, portanto. Ou melhor dizendo: *political* business as usual. Todavia, no plano da cultura, não há dúvida que o problema da falta de ocupação dos „mensageiros", para utilizar mais uma vez a fábula de Kafka, nos vai continuar a preocupar. As especulações dos tecno-ensaístas são disso um apaixonante sintoma.

[114] - Sassen, 1998, 234.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah,

1959, *Vita activa*, Piper, Munique, 1981²

1961, "The crisis in culture", in *Between past and Future*, Pinguin Books, Nova Iorque, 1993

BREDEKAMP, Horst,

1997, "Politische Theorien des Cyberspace", in Konersmann, Ralf (org.), *Kritik des Sehens*, Leipzig

BRETON, Philippe,

1995, *L'utopie de la communication. Le mythe du "village planétaire"*, La Découverte, Paris

BOLLNOW, Otto F.,

1963, *Mensch und Raum*, Kohlhammer, Estugarda.

BOLZ, Norbert,

1993, "Wer hat Angst vorm Cyberspace? Eine kleine Apologie für gebildete Verächter", in *Merkur*, Ano 47, N∞9-10.

BOULNOIS, Olivier,

1994, *La puissance et son ombre*, Paris

1998, "Puissance Divine", in *Dictionnaire critique de théologie*, P.U.F., Paris

ENZENSBERGER, Hans Magnus,

1988, "Lob des Analphabetentums", in *Mittelmaß und Wahn*, Frankfurt

2000, "Das digitale Evangelium", in *Der Spiegel*, nº 2, Janeiro

ESPOSITO, Elena,

1998, "Fiktion und Virtualität", in: Krämer, Sybille (org.), *Medien, Komputer, Realität*, Suhrkamp, Frankfurt/Main

1999, "Macht als Persuasion oder Kritik der Macht", in: Maresch, Rudolf (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Suhrkamp, Frankfurt/Main

GLASERSFELD, E. von,

1996, *Radikaler Konstruktivismus*, Suhrkamp, Frankfurt

GUGGENBERGER, Bernd,

1995, "Spiel als Utopie", in Rötzer, F. (org.), *Schöne neue Welten*, Boer, Munique

HUSSERL, Edmund,

1973, *Zur Phhänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana, Vol. XV, Haia

1976, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, Vol. VI, 2ª edição, Haia

KAFKA, Franz,

1936, *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande*, Berlim, Schoken Verlag; cit. na reed. Insel Verlag, Frankfurt, 1986.

KANT, Immnuel,

1971, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburgo

KITTLER, Friedrich,

1986, *Grammophon. Film. Typewriter*, Brinkmann und Bose, Berlim

LECLAIR, Bertrand,

1998, *L'industrie de la consolation*, Verticales, Paris

LUHMANN, Niklas,

1999, "Öffentlichkeit und Demokratie", in: Maresch, Rudolf (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Suhrkamp, Frankfurt/Main

LYOTARD, Jean-François,

1988, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris

MAGNA CARTA (texto colectivo de Esther Dyson, George Gilder, Alvin Toffler e outros),

1994, *Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge of the Age*, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28 de Agosto de 1995. (Orig. in *Internet*, http://www.townhall.com/pff/position.html.)

MERLEAU-PONTY, Maurice,

1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris

1964, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris

NOVALIS,

1978, *Blüthenstaub (1797/98)*, in *Werke, Tagebücher und Briefe*, ed. Hans-Joachim Mühl e Richard Samuel, Vol. 2, Hanser, Munique

PASCAL, Blaise,

1971, *Pensées et opuscules*, edição Brunschvicg, Hachette, Paris,

PLOTINO,

1931, *Ennéades*, Vol. V, "Les Belles Lettres", Paris

ROSNAY, Joel de,

1997, *Homo Symbioticus*, Berlim

RÖTZER, Florian,

1999, "Aufmerksamkeit als Medium der Öffentlichkeit, in Maresch, Rudolf / Werber, Niels (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Suhrkamp, Frankfurt/Main

SASSEN, Saskia,

1998, *Cyber-Segmentierung. Elektronischer Raum und Macht*, in: Münker, Stefan (org.), *Mythos Internet*, Suhrkamp, Frankfurt/Main

SLOTERDIJK, Peter,

1999, *Sphären II. Globen*, Suhrkamp, Frankfurt/Main

SCHMIDT, Siegfried J.,

1995, "Cyber als Oikos? Oder: Ernste Spiele", in Rötzer, F. (org.), *Schöne neue Welten*, Boer, Munique

1999, "Technik, Medien, Politik. Die Erwartbarkeit des Unerwartbaren", in Maresch, Rudolf / Werber, Niels (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Suhrkamp, Frankfurt/Main

SCHMITT, Carl,

1922, *Politische Theologie*, Duncker und Humblot, Berlin, 1985[4]

VATTIMO, Gianni,

1998, "Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung", in Vattimo, G. e Welsch, W. (org.), *Medien-Welten, Wirklichkeiten*, Fink, Munique

WALDENFELS, Bernhard,
1998, "Experimente mit der Wirklichkeit", in: Krämer, Sybille (org.), *Medien, Komputer, Realität*, Suhrkamp, Frankfurt/Main
WERBER, Niels,
1999, "Die Zukunft der Weltgesellschaft", in Maresch, Rudolf / Werber, Niels (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Suhrkamp, Frankfurt/Main
WETZEL, Kraft,
1995, "The TV-Culture of Tomorrow. Vom Zuschauer zum User", in Rötzer, F. (org.), *Schöne neue Welten*, Boer, Munique
WOLTON, Dominique,
1997, *Penser la communication*, Flammarion, Paris

O QUE SE PODERÁ CONSIDERAR UMA FILOSOFIA RACIONAL DA COMUNICAÇÃO?

António Marques*

Porque é que eu lhe quero, além do que fiz, comunicar ainda uma intenção?- Não porque a intenção ainda fosse uma coisa que tivesse então acontecido, mas sim porque lhe quero comunicar uma coisa acerca de mim*, o que já excede o que então aconteceu.*
Wittgenstein, *Investigações Filosóficas,* 659

A comunicação ultrapassa em muito o mundo humano, mas apenas do ponto de vista do humano é possível que cada um questione o outro como origem do que é comunicado. À filosofia interessa antes de mais explorar esse ponto de vista e descobre que apenas por ele se constitui um conceito racional de comunicação.

No que se segue apresenta-se um esboço do que consideramos os princípios de uma filosofia racional da comunicação. O objectivo principal será traçar linhas de fronteira que caracterizem genericamente, mas ainda assim de uma forma suficientemente explícita e consistente, programas racionais de explicação da comunicação. Será também analisada nas suas linhas mais importantes a filosofia da comunicação que sustenta aquilo a que designo como programa anti-humanista da cultura do ciberespaço. Estas serão considerações que faremos ainda com a finalidade de uma mais clara demarcação face ao que entendemos ser o núcleo de uma filosofia racional da comunicação.

* - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. UNL.

Começaremos por defender uma tese de carácter suficientemente amplo, de modo a acomodar diferentes conceitos de comunicação racional: *numa situação elementar de comunicação entre um locutor L e um auditor A, o sentido comunicado a A deve ser imanente, não apenas a L, mas também à expressão simbólica por este produzida.* Chamaremos a este princípio da comunicação racional a tese ou *princípio da imanência*, por oposição simples a uma situação que caracteriza uma situação não racional e que será designada pelo negativo do *princípio da imanência*, isto é, o caso em que entre L e A o sentido comunicacional é *transcendente*, isto é, exterior quer a L, quer à expressão simbólica por si utilizada. Deste modo, todas as situações comunicacionais em que não seja possível aplicar o *princípio da imanência* não podem ser caracterizadas como processos de comunicação racional. Este conceito pressupõe evidentemente uma determinada imagem de interlocutores que procuram em si próprios e nos outros a origem do sentido daquilo que é comunicado.

Há desde logo a necessidade de restringir o conceito de imanência utilizado. Este aponta para o que se passa no interior dos limites da actuação dos interlocutores, sem que se tenha que recorrer a estruturas ou instâncias no exterior desses limites para explicar o sentido daquilo que se comunica. Importa esclarecer que o *princípio da imanência* se processa certamente entre humanos e que, mesmo que o suporte da expressão seja materializado numa máquina, nunca o sentido comunicacional deixa de ser directamente adjudicado à actividade de um ser humano. Assim se no monitor do meu computador, aparecerem mensagens como "bom dia!" ou "tem cuidado!" atribuo-lhes sentido comunicacional apenas na medida em que directamente as considere produção humana. A expressão simbólica de L, enquanto produzida por L, e L, enquanto produtor da expressão simbólica, delimitam o espaço de imanência em

que ocorre a comunicação racional. O paradigma elementar de uma comunicação *não* racional é aquela em que precisamente o sentido da expressão simbólica oferecida por L é compreendida como derivando de uma instância exterior a essa delimitação. As palavras que saem da boca da pitonisa de Apolo, do místico em transe ou mesmo daquele que, no sono, fala ao mesmo tempo que sonha, derivam de instâncias todas elas exteriores ao espaço delimitado anteriormente, isto é, a L e à sua expressão simbólica. Poder-se-ia perguntar se, no último caso, não é ainda L que, de qualquer modo, fala. A resposta é que o *locus* que corresponde a L não é a boca ou qualquer outro sítio do corpo (por exemplo, a mão do poeta em transe que escreve automaticamente) mas sim uma instância a que não pode deixar de se atribuir a consciência ou ter a qualidade da consciência. (A introdução deste termo introduz complexidade na argumentação, mas não será necessário entrar numa exploração do conceito para continuar a argumentação até aqui desenvolvida). Pelo menos é isso que os interlocutores exigem como qualidade intrínseca de uma expressão dotada de sentido comunicacional e, sendo assim, o que poderá ser uma linguagem do inconsciente não obedece ao *princípio da imanência* e não preenche o requisito de comunicação racional, ainda que possa ser racionalmente interpretada. O mesmo se passa com toda a expressão que é apresentada e entendida como proveniente de um *locus* exterior a L e em que este é visto como *medium* de uma entidade anterior.

Precisando ainda um pouco mais a estrutura elementar da comunicação racional, note-se que não estamos a falar de um L isolado, nem de uma expressão simbólica sem L. A estrutura em causa exige a convergência dos dois termos e embora os seus defensores possam ter perspectivas diferentes acerca da sua natureza ou da primazia de um em relação a outro, são ambos condições a priori da comunicação racional. Este é um ponto crucial que delimita a família

daqueles filósofos da linguagem que fundam a comunicação racional no mencionado *princípio da imanência*. Encontramos aí autores diferentes entre si, como o Wittgenstein II, P. Grice, J. Searle ou J. Habermas, mas unidos na adesão ao *princípio da imanência*. Todos eles interpretam esta tese sublinhando duas condições cruciais quanto 1) à natureza da expressão simbólica e quanto 2) a L, enquanto *locus* de origem do sentido. Em primeiro lugar, qualquer sistema comunicacional sustentado por seres humanos exige a língua natural (outros sistemas serão em qualquer caso parasitários em relação a ela), em segundo lugar o *locus* correspondente a L introduz uma assimetria de perspectivas entre a 1ª e a 3ª pessoa. Por exemplo para o Wittgenstein II não existe algo como uma "forma geral da proposição", fora de qualquer contexto comunicacional, algo como por exemplo "as coisas passam-se assim e assim", como se, por assim dizer, "antes" da linguagem empregue na vida de todos os dias existisse uma linguagem mais pura e especular, cuja racionalidade adviesse precisamente da sua capacidade de representar o mundo tal qual ele é (confronte-se a secção 134 das *Investigações Filosóficas*). Na verdade é na linguagem de todos os dias e nas ilimitadas aplicações que aí fazemos das expressões linguísticas que vamos buscar as proposições, mesmo a que imaginamos mais puras ou verdadeiras. Aliás estas não possuem relevância comunicacional, se as considerarmos independentemente das aplicações possíveis que delas são feitas num contexto prático. Por outro lado, num sistema de comunicação humana, os vários L apenas se exprimem com sentido comunicacional (nas palavras da moderna filosofia da linguagem, apenas enunciam palavras ou expressões com verdadeira *força ilocutória*) porque é pressuposto uma condição específica da 1ª pessoa, quer essa condição seja entendida como intencionalidade, sinceridade ou simples assimetria relativamente à perspectiva do outro *qua* 3ª pessoa. É assim que o *princípio da imanência* se

assume como a base em que assenta uma racionalidade específica, explicitamente oposta à racionalidade behaviourista ou funcionalista. Esta concentra o *princípio da imanência* apenas em certas condições da expressão linguística, cujo sentido é feito depender das condições de verdade de cada expressão e respeitado o princípio da composicionalidade para as frases compostas de frases elementares. Expressamente o behaviourismo afasta a relevância de qualquer instância da 1ª pessoa que introduza assimetria, já que precisamente nenhuma relevância pode ser atribuída a um facto que passará ao lado da consideração da questão das condições de verdade da expressão simbólica. O behaviourismo de Quine e a teoria semântica tarskiana da verdade aplicada à linguagem natural de Davidson são os principais representantes deste tipo de racionalidade, o qual permanecendo nos limites do *princípio da imanência,* falham no entanto a determinação de uma racionalidade comunicacional que não prescinde de L, seja qual fôr o *locus* que aí se considere[1]. Poderíamos falar de uma condição de sinceridade, de intencionalidade ou mesmo de condições de validade (Habermas) que já engloba a primeira dessas condições.

Não vamos aqui no entanto desenvolver a análise do contraste entre estas duas racionalidades, pois achamos mais pertinente no nosso contexto cultural actual defender uma compreensão racional da comunicação face àquelas teorias e filosofias que pura e simplesmente marginalizam ou esquecem o *princípio da imanência* e difundem uma ideologia (talvez hoje dominante) sobre a comunicação em que esta, ou é tornada improvável, ou então é concebida num

---

[1] - Nesta linha o melhor ensaio que conhecemos acerca das filosofias de Quine e de Davidson é o de John Searle: *Indeterminacy, Empiricism, and the First Person*, The Journal of Philosophy, 84, 1987, pp. 123-146. Reeditado em *The Philosophy of Language*, ed. por A.P. Martinich, Oxford., OU Press, 1996 (3ª ed.), pp. 476-491.

registo de completa transcendência aos interlocutores *humanos*. O que subjaz de um modo geral a todas as filosofias que rejeitam a tese da imanência é a ideia que uma outra experiência do espaço e do tempo se constituiu nos nossos dias, de forma que os conceitos com que uma certa racionalidade trabalhava são agora simples peças de museu de uma história que se faz sem eles e mesmo contra eles. É certo que alguns curiosos da História poderão por vezes observá-los como quem olha hoje para as primeiras máquinas da revolução industrial. Nomeadamente quem ainda se represente a si e aos outros como agentes do que há-de vir, encontra-se sob uma ilusão, dir-se-á, ontológica fundamental: não percebeu que o ser que se imagina, há muito que se retirou da cena da História e o de museu e sem necessitar sequer da sua memória. Não há autor que melhor exprima esta imagem da perda de imanência do que Eduardo Lourenço, que num texto recente descreve assim a nossa condição actual: "Nem bárbaros, nem gregos, nem pagãos, nem cristãos, nem filhos da razão, nem íntimos das trevas, nem vencedores nem vencidos de combates de séculos, tornámonos personagens de jogos de vídeo, nem mais nem menos reais que os das aventuras intergalácticas. Aquilo que somos e o navio sem piloto onde singramos deixou o cais de um tempo que imaginávamos conhecer como conhecíamos o espaço e aborda agora, como se fôssemos todos colombos de nós mesmos, o único continente onde sempre estivémos pensando navegar no oceano de Deus: o do Imemorial" (in "Do Imemorial ou a Dança do Tempo", Público, Portugal e os Desafios do Século XXI, p. 816).

Ora a posição anti-humanista de Lourenço, apresentada no quadro da sua versão do fim da História e sempre servida numa prosa sedutora, tem neste momento a sua correspondente mais *cool*, mas não menos sedutora (aliás muito mais sedutora para as novas gerações), naquilo que poderíamos genericamente designar as filosofias da comunicação do

ciberespaço. Também estas defendem versões do fim da história, mas o que as sustenta não é essa espécie de hegelianismo ao contrário dos textos de Lourenço, mas sim a nova transcendência criada pelas novas tecnologias da comunicação. As aplicações e as reflexões geradas pela recente cibercultura são complexas e os campos de discussão estendem-se a vários domínios, científico, estético, filosófico, ético e político, etc. Cabe-nos nesta circunstância tentar perceber como a epistemologia e a metafísica que sustentam a cibercultura equivalem a uma filosofia da comunicação não racional, na qual a tese da imanência é substituída por um princípio da transcendência, assumidamente anti-humanista. A publicação com o nome *Real vs. Virtual* (Revista de Comunicação e Linguagens, 25-26, ed. Cosmos, 1998) reúne o mais importante conjunto de ensaios produzidos no nosso país no âmbito da cibercultura. Vamos referir-nos a dois desses ensaios que, de uma forma mais explícita e teoricamente consistente, apresentam os fundamentos daquilo a que chamo o *princípio da transcendência da cibercultura*. Os mencionados ensaios são os de Florian Rötzer e de José B. Miranda, respectivamente com os títulos, "Mundos Virtuais: Fascínios e Reacções" e "Fim da Mediação – De uma agitação na metafísica contemporânea". Para concluir procurarei esclarecer o que já acima se afirmou, ou seja em que sentido estamos perante uma filosofia da comunicação que assenta num conceito não racional de comunicação.

Eis algumas teses centrais do texto de Rötzer, sem dúvida emblemáticas da cibercultura: no ciberespaço 1) a comunicação processa-se numa situação em que o real e o virtual entram numa "fusão híbrida" (p. 74), 2) a distância e a duração desaparecem, graças à ausência de forças de gravidade (podemos então imaginar que uma das consequências deverá ser a exclusão do processo comunicacional de demonstrativos, como este, ali, meu, aqui, etc.?), e 3) o espaço cibernético é uma interacção entre os *media* (p. 81). Destas

teses ressalta uma que nos parece fundamental e que tem a ver precisamente com a nova natureza dos *media*, isto é, que nesse espaço a "tecnologia informática tende a fazer desaparecer a linha divisória com os *media*". Esta é a ideia crucial: a partir do momento em que deixa de haver linha de fronteira entre os *media* e outras instâncias que precisamente utilizem os *media* enquanto *media*, estes transformam-se radicalmente para dar origem a um complexo definido pelos princípios enunciados anteriormente, sem exterior ou janelas para o mundo. O ciberespaço é uma mónada criada pela radical metamorfose dos *media* que o deixam de ser. Tal será a alteração radical que nos parece ser também a linha de força do ensaio de J. B. Miranda, que que vai mais longe na procura de uma nova ontologia desse novo espaço comunicacional. Como nota o autor, "o problema é que a noção de suporte já não funciona. Um *medium* é suporte de outro, sem diferença ontológica entre ambos, já que a reversibilidade tende a ser total e que tenderá a crescer. A realidade virtual é o efeito de um processamento do «real» que agora se torna evidente. A crescente digitalização cria novos seres, novas ontologias alucinatórias, e não apenas novos *media*. Os «meios» eram instrumentos, depois de o deixarem de ser, aplica-se-lhes ainda o termo de «meios» ou *media*?" (p. 315). A pergunta que sugere uma resposta negativa sumariza, a nosso ver, a questão da racionalidade da filosofia da comunicação criada pela ontologia transcendente do ciberespaço: os *media*, a partir do momento que são sujeitos a um processo de des-instrumentalização global, passam a ser outra coisa, que para um leigo na tecnologia do ciberespaço (como é o nosso caso) é difícilmente compreensível. Mas as consequências filosóficas são relativamente previsíveis e as mais decisivas têm a ver com o facto de que "todo o existente serve assim de meio para a técnica, que se desenvolve agora a partir desse espaço de controlo,

que vai aumentando na busca de máxima universalidade" (p. 312). Supõe-se que "todo o existente" inclui o ser humano.

A nova ontotecnologia destrói pois qualquer *princípio de imanência*, qualquer autarquia se esvai no interior do ciberespaço: os seres humanos apresentam-se cada vez menos como sujeitos e mais como relações articuladas figurativamente, em permanente recriação. A noção que fica é que acabou de se criar a mónada suprema, que, ao contrário da de Leibniz, não coordena a outras, mas as absorveu até a indistinção total. Reconhecemos aqui a continuação do pensamento anti-humanista dos estruturalismo e neo-estruturalismos dos anos 60 e 70, enquadrado agora por uma ontotecnologia que é apresentada como destino, no sentido, parece-nos, da *Geschick* heideggeriana e por uma filosofia da comunicação que substitui a categoria da imediaticidade à da mediação. J. B. Miranda fala concretamente no fim de uma razão medial, própria do racionalismo moderno, a qual ele se propõe superar. Mas, curiosamente, o nosso autor não fala no fim da medialidade como tal e sugere antes uma outra que agora proporcione "o agir livre que se funda no espaço humano" (p. 319), vendo este como algo a emergir, na sequência da crise do espaço clássico. O problema é que todas as características atribuídas ao ciberespaço, e em particular o desaparecimento da mediação *no sentido moderno do termo*, concorrem no sentido de expulsar o humano do seu interior. É precisamente aqui que nos damos conta da nossa incompreensão relativamente ao programa filosófico da filosofia que sustenta ontotecnologia do ciberespaço. Na verdade os cultores do ciberespaço (entendendo por esta expressão aqueles que retiram do conceito de ciberespaço a filosofia da comunicação que acabámos de caracterizar) deveriam responder à seguinte questão sobre três alternativas relativamente ao conceito de humano: defendem o humano, procuram conceptualizar um outro humano ou pura e simplesmente assumem a defesa de uma filosofia anti-humanista?

Francamente não vemos que a sua posição possa ser diferente de uma resposta afirmativa à terceira pergunta.

Já foram dados, pela simples referência destes poucos, mas cruciais tópicos, alguns elementos que permitem colocar questões para as quais a filosofia da comunicação que sustenta o ciberespaço não encontra certamente resposta. Tal acontece porque a nosso ver não compreendem certos aspectos cruciais do *princípio da imanência*. Em *primeiro lugar, o que caracteriza a comunicação humana é a distinção entre* medium *instrumental e sujeito ou instância que usa esse meio*. Essa distinção tem que estar presente entre interlocutores na sua actividade comunicacional. Por isso não basta que se processem no espaço comunicacional enunciados com sentido. É necessário que sejam enunciados com sentido *comunicacional*, acontecendo que aquilo que distingue um sentido comunicacional de um outro, não comunicacional, é o facto do *locus* de que deriva não se confundir com o *medium* em que se exprime. O mesmo é dizer que o *medium*, seja a língua natural, seja qualquer outro sistema simbólico, não pode deixar de possuir um estatuto instrumental. A consideração instrumental da linguagem é algo que gera uma comunidade filosófica de autores partilhando o mencionado *princípio da imanência*. Por isso o Wittgenstein II insiste que "A linguagem é um instrumento. Os conceitos da linguagem são instrumentos" (*Investigações Filosóficas*, 569). Nessa insistência afasta-se precisamente a tentação não racionalista de representar o processo comunicacional sem a diferença essencial entre os sujeitos e os seus *media*.

Em *segundo lugar, o processo comunicacional deve ter um interior e um exterior.* Tal decorre da irredutível condição instrumental vista atrás: o sujeito não deve, por assim dizer, fazer parte do todo que é a linguagem e o mundo. Nem sequer ser um limite do mundo. Permanecendo na referência a Wittgenstein, é possível avaliar a sua grande mudança para uma filosofia da comunicação, precisamente como uma

alteração radical quanto à posição dos sujeitos em relação ao todo linguagem-mundo. Enquanto na sua primeira abordagem não existia um exterior porque *os sujeitos precisamente não existiam como tal* e por isso não era da sua actividade que surgia o sentido, no Wittgenstein II passa a ser crucial uma exterioridade, isto é, aquilo que designaríamos como o conjunto das práticas de *aplicação* ou de *uso* da linguagem por parte de sujeitos, que interagem em formas de vida, contendo regras elas próprias determinadas por aquela actividade. Não que ele defenda a existência de uma instância de sentido "desencarnada" da expressão que o veicula, mas porque o sentido desta não lhe advém do mundo como conjunto de eventos determináveis fisicamente. O *locus*, origem do sentido é a própria expressão *qua* sujeito expressivo: atrás deste não há uma outra qualquer instância, mas ele é ainda sujeito humano, opaco e imprevisível, dotado de intencionalidade ou vontade. E este é afinal o significado profundo do termo *racional*, quando falamos numa filosofia racional da comunicação: o outro fala de um *locus* que eu compreendo num espaço público, já que a sua expressão é por definição pública, mas algo existe na expressão que a excede, lhe confere opacidade e imprevisibilidade. Mas estas são características da comunicação humana que, longe de prejudicarem o sentido, fazem parte estrutural do que é o sentido comunicacional, que o animal ou a máquina só por si não geram.

BIBLIOGRAFIA

Real vs. Virtual, Revista de Comunicação e Linguagens, org. José B. Miranda, Lisboa, Cosmos, 1998.

John Searle: *Indeterminacy, Empiricism, and the First Person*, The Journal of Philosophy, 84, 1987, pp. 123-146. Reedição in *The Philosophy of Language*, ed. A.P. Martinich, Oxford., OU Press, 1996 (3ª ed.), pp. 476-491.

- L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1985.

O MODO DE INFORMAÇÃO DE MARK POSTER

António Fidalgo*

Origem e demarcação do conceito

Modo de informação é o conceito cunhado por Mark Poster, nomeadamente nos livros *Critical Theory and Poststructuralism* de 1989 e *The Second Media Age* de 1995 (*A Segunda Era dos Média*, Celta Editora, 2000) para designar "o modo como a comunicação electronicamente mediada desafia e, ao mesmo tempo, reforça os sistemas de dominação emergentes na sociedade e cultura pós-moderna."[1] O conceito desenvolve-o Poster a partir da teoria marxista do modo de produção (e daí nome de modo de informação!).[2] Entre os dois modos há afinidades e diferenças. As primeiras são três, a saber, que todas as relações sociais são transitórias, constituídas historicamente, que o teórico faz parte da realidade que analisa e, portanto, não dispõe de uma supra-posição epistemológica que lhe possibilite uma análise universal e intemporal da linguagem, e que, finalmente, o objectivo da teoria é tanto revelar as estruturas de dominação como a de descortinar o potencial libertador de todo e qualquer padrão de experiência linguística.[3]

O que diferencia o modo de informação do modo de produção é desde logo a recusa da prioridade que Marx concede ao trabalho. Embora Poster reconheça que o trabalho continua a desempenhar um papel fundamental nas

---

* - Universidade da Beira Interior.

[1] - *A Segunda Era dos Média*, p.71.

[2] - "The Mode of Information" in *Critical Theory and Poststructuralism*, p. 130.

[3] - ibidem.

sociedades contemporâneas, considera que se trata de um conceito desadequado para servir de charneira numa análise das actuais situações de dominação. A segunda diferença está na eliminação do aspecto teleológico do materialismo histórico. A preservação da teleologia no modo de informação tornaria o elemento linguístico no 'centro' ou na 'essência' do campo social a que acabariam por se reduzir todos os outros aspectos deste campo. Aliás, e esta é outra diferença, a teoria do modo de informação mina de certo modo a teoria do modo de produção, na medida em que enquanto esta se centra no modo como os objectos que satisfazem as necessidades humanas são produzidos e trocados, aquela incide sobre o modo como os símbolos são usados para partilhar sentidos e constituir objectos. Em quarto lugar, e finalmente, as sociedades contemporâneas, tecnologicamente sofisticadas, caracterizam-se por distintos novos modos de informação que alteram radicalmente o quadro das interrelações sociais. É neste sentido que também é legítimo falar das sociedades da revolução industrial como modos de produção.

Mas Poster além de caracterizar o modo de informação, demarcando-o do modo de produção, fá-lo também relativamente ao modo de significação de Baudrillard, tal como aparece na obra deste *Para uma Economia Política do Signo*. Poster considera que Baudrillard ao limitar-se às categorias saussureanas reduz a comunicação a um código abrangente e totalizante, limitado ao campo semiológico, mas incapaz de analisar os fenómenos linguísticos além dos que estão associados ao marketing e ao comércio de produtos, como sejam as técnicas de vigilância e as possibilidades comunicacionais das novas tecnologias.[4]

Feita a definição do conceito de Poster, mediante o confronto com os conceitos de modo de produção e de modo

[4] - ibidem, p. 134.

de significação, há a salientar antes do mais o carácter marxista do novo conceito, nomeadamente no seu propósito de analisar as relações sociais de dominação e de simultaneamente, mediante essa análise, procurar potenciais elementos de libertação social. Declaradamente o modo de informação visa dar um novo alento aos propósitos finais da teoria do modo de produção.[5] Com efeito, Poster assume declaradamente a teoria crítica como ponto de partida para analisar a hegemonia ideológica da sociedade capitalista avançada, a cultura de massas e a diluição da classe operária como factor de libertação social. A especificidade do modo de informação está no contributo que Poster vai buscar ao pós-estruturalismo, em particular na inter-relação entre discurso e poder explorada por Michel Foucault. As relações sociais de poder são indissociáveis dos tipos de discurso que as instituem e as justificam. É com base na intelecção do papel da linguagem nas relações sociais que Poster aborda a forma como a própria linguagem vem sendo alterada pelos sistemas electrónicos de comunicação.[6]

Discurso e poder

Não só Marx, mas também os outros pais das ciências sociais, como Weber e Durkheim, partiam do princípio de que era a acção, e não a linguagem, que determinava as relações de poder e que, portanto, o objecto de análise seria a acção. Ora é este princípio que é posto em causa com os contributos linguísticos do século XX, nomeadamente com a emergência e a afirmação das teorias da linguagem, Saussure, Wittgenstein, Austin, Chomsky, entre outros.

---

[5] - "seeking to undermine the theoretical hegemony of the latter [mode of production] if only to support its final purposes". Ibidem, p. 131.

[6] - "The mode of information designates social relations mediated by electronic communication systems, which constitute new patterns of language". Ibidem, p. 126.

Poster atribui a Foucault o mérito de muito claramente ter exposto a íntima relação entre linguagem e poder, colocando no centro da atenção que dedica ao filósofo francês a noção de discurso. O discurso não pode ser analisado como simples forma da consciência ou expressão do sujeito, mas como uma forma de positividade. Retira-se assim o discurso do reino da pura subjectividade para o submeter a um conjunto de categorias objectivas. É antes a positividade do discurso que faz a síntese das variações subjectivas da consciência e do indivíduo. Em dois artigos[7] cita Poster a passagem da *Arqueologia do Saber* em que a unidade do discurso é contraposta à unidade do sujeito, onde o discurso deixa de ser a manifestação majestosa de um sujeito que pensa, conhece e fala, para, pelo contrário, se tornar uma totalidade em que se subsume a totalidade no seio da qual se determina a dispersão do sujeito e respectivas discontinuidades.

Mas onde melhor sobressai a relação de linguagem e poder, em que o discurso é configurado como uma forma de poder e a concepção de poder pressupõe a actuação através da linguagem, é na concepção do "panopticon como discurso".[8] A questão fundamental é o da construção histórica e contextualizada do sujeito pelo discurso. "O desafio de Foucault é construir uma teoria do discurso que analise a razão à luz da história, revele o modo como o discurso funciona como poder e incida sobre a constituição do sujeito."[9]

O panopticon, o sistema de vigilância prisional, em que de uma torre central os guardas podiam observar a todo o momento os presos sem que estes os vissem, instituia um regime de autoridade que tudo vê, mas que é invisível. O

---

[7] - "Foucault, Poststructuralism, Mode of Information" em *Critical Theory and Poststructuralism*, p. 118, e "Bases de dados como discurso" em *A Segunda Era dos Média*, p. 96.

[8] - Título de uma das partes do artigo "Bases de dados como discurso" em *A Segunda Era dos Média*, p. 98-100.

[9] - ibidem, p. 98.

propósito consistia em, mediante a percepção de estarem sempre a ser vigiados, os presos interiorizarem essa vigilância e, assim, os princípios e os valores que a justificavam enquanto causa final. Ora é este dispositivo de vigilância e de enformação psico-social que Foucault e Poster estendem à constituição do sujeito e da sociedade moderna.[10]

Como entidade objectiva dominadora, mas ao mesmo tempo imperceptível. o discurso cumpre as funções do panopticon. "O discurso actua sobre o sujeito posicionando-o na relação com as estruturas de dominação de modo a que essas estruturas possam então agir sobre ele ou ela. A influência do discurso caracteriza-se principalmente por disfarçar a sua função constitutiva relativamente ao sujeito, aparecendo apenas após a formação do sujeito enquanto destinatário do poder."[11] O poder inerente ao discurso está na sua omnipresença face ao sujeito e nos ditames invisíveis que tal facto inculca neste.

O estruturalismo desta posição é evidente na negação de um sujeito primordial, autónomo, detentor de uma razão constituinte da linguagem, da sociedade e do mundo. A afirmação estruturalista, pelo contrário, é de que o sujeito é um construto de estruturas discursivas. O pós-estruturalismo, por seu lado, fica patente na multiplicidade, diversidade e até na contraditoriedade dos discursos enformativos do sujeito. Não há um discurso único, coerente, e, como tal, também não há um sujeito único, mas um sujeito espartilhado pela diversidade dos discursos a que é sujeito e de que é sujeito.

---

[10] - "As a means of punishment and reform of criminals, the panopticon was a failure. As a means of control and discipline of a population, it was a success. (...) Its success as a tool of the administration of large institutions ensured its widespread use in schools, asylums, workplaces, the military and so forth." "Foucault, Poststructuralism, Mode of Information"in *Critical Theory and Poststructuralism*, p. 121.

[11] - "Bases de dados como discurso", p. 99.

Discurso e poder são conceitos imbrincados e inseparáveis, e esse é o primeiro contributo fundamental que Poster vai buscar ao estruturalismo de Foucault. Só que a desconstrução da noção do sujeito moderno vai ainda mais longe na visão pós-estruturalista, na medida em que o sujeito é o resultado simultâneo e sucessivo de múltiplos discursos. Mais do que discurso e poder, há que falar de discursos e de poderes que concorrem entre si na formação e dominação do sujeito. Este é o segundo contributo que Poster retira da leitura de Foucault.

O modo de informação e o super-panopticon

Segundo Mark Poster os meios de comunicação de massas introduzidos no século XX, telefone, rádio, televisão e Internet, instauram novos tipos de acção e de discurso. A vida quotidiana transformou-se radicalmente no último século graças aos avanços tecnológicos e são essas transformações que distinguem especificamente o capitalismo avançado.[12] São justamente estas transformações que há a ter em conta nos discursos que determinam os sujeitos. Para isso importa estudar as novas linguagens ditadas pelos novos média.[13]

---

[12] - "For what characterizes advanced capitalism is precisely a sudden explosion of multiple types of linguistic experience at every point in daily life. The act of production, for one, is increasingly defined by computer-regulated machines. The world of leisure, as well, increasingly concerns the manipulation of information processors. Social controlsystems are dependent on vast amounts of stored information and on organizations that can manipulate. Knowledge about the social words is indirectly transmitted from one person to another through the mediation of electronic devices." in "Foucault, Poststructuralism, and the Mode of Information", p.109-110

[13] - "to avoid absolescence critical theory must account for the line of new languages that stretches from body signals, grunts, spoken language, and writing to print, the telegraph, radio, film, television, computers, and other new linguistic technologies. Theses new phenomena constitute a rupture with traditional linguistic experience, and they make possible new forms of communicative relationships." *ibidem.*

Só mediante a exploração dos novos tipos de discurso é que se entenderão as novas formas de dominação que caraterizam o capitalismo actual.

Muito mais do que simples dispositivos instrumentais que, na perspectiva do marxismo tradicional, em nada ou em muito pouco alterariam as relações de poder, Poster encara os sistemas de comunicação electrónica como linguagens determinantes da vida dos indivíduos e dos grupos em todos os seus aspectos, social, económico, cultural e político. Os meios e as formas de comunicação constituem tipos de discurso determinantes das relações de poder e de dominação nas sociedades contemporâneas. Daí que Poster defenda como tese geral que "o modo de informação decreta uma reconfiguração radical da linguagem, que constitui sujeitos fora do padrão do indivíduo racional e autónomo".[14] O modo de informação mostrará como o familiar sujeito moderno se transforma num sujeito "múltiplo, disseminado e descentrado, interpelado continuamente como uma identidade instável".[15]

Um dos exemplos mais desenvolvidos por Poster de como o modo de informação dissolve o sujeito estável da modernidade, autónomo e crítico, é a transformação operada pela passagem da informação impressa à informação electrónica feita em tempo real. O livro impresso é uma materialidade que tanto promove a substantividade do leitor e do autor, na medida em que os isola criando entre eles um hiato espaço-temporal. "A materialidade espacial da imprensa – a apresentação linear das frases, a estabilidade da palavra na página, o espaço ordenado e sistemático das letras pretas num fundo branco – permite aos leitores afastarem-se do autor. Estas características da imprensa promovem uma ideologia do indíviduo crítico, lendo e

[14] - "O modo de informação e a pós-modernidade", p. 71

[15] - *ibidem.*

pensando em isolamento, fora da rede das dependências políticas e religiosas."[16] Do outro lado, o escritor, ao criar a materialidade da palavra impressa, estável, duaradoira, em contraposição à evanescência da palavra oral, vê afirmado o seu estatuto de autoridade. A imprensa constitui os indivíduos como sujeitos, entidades estáveis e fixas. A história da imprensa é também a história do sujeito tal como foi sendo concebido pela modernidade.

As comunicações electrónicas podem ser compreeendidas, e são-no frequentemente, dentro do quadro conceptual da imprensa ou da modernidade, apenas como melhorias de eficiência. Toda a evolução dos média, dos sinais de fumo aos satélites da comunicação, seria entendida a partir do mesmo princípio, o de expandir a voz humana. A teoria subjacente seria a mesma, a do indivíduo racional autónomo.[17]

A proposta teórica de Poster de com o modo de informação entender as linguagens instauradas electronicamente é radicalmente contrária à teoria tradicional dos média, comum também ao marxismo e à teoria crítica. O hiato existente na imprensa entre autor e leitor também existe na dimensão electrónica, com emissor e receptores, mas a natureza dessa distância altera-se. "No modo de informação, a distância entre o o orador e o ouvinte transtorna os limites da auto identidade do sujeito. A combinação destas distâncias com o imediatismo temporal produzida pelas comunicações electrónicas, tanto os afasta como os aproxima. Estas

---

[16] - *ibidem*, p. 72.

[17] - "As teorias que olham para as tecnologias de comunicação puramente como uma questão de eficiência desencorajam novas questões que são geradas pelas comunicações electrónicas, colocando-as ao nível dos velhos paradigmas gerados para teorizar a cultura oral e impressa. Quando as comunicações electrónicas são vistas como permitindo simplesmente um prolongamento espacial e temporal, o investigador reafirma a figura do indívíduo racional autónomo e reinstala a estabilidade do sujeito", *ibidem*, p. 73.

distâncias opostas – opostas do ponto de vista da cultura impressa – reconfiguram a posição do indivíduo de forma tão drástica que a figura do *self*, fixa no tempo e no espaço, capaz de exercer controlo cognitivo sobre os objectos circundantes, não consegue ser mantida. A linguagem já não representa a realidade, já não é uma ferramenta instrumental que realce a racionalidade instrumental do indivíduo: a linguagem torna-se, ou melhor, reconfigura a realidade. E, ao fazê-lo, o sujeito é interpelado através da linguagem e não pode escapar facilmente ao reconhecimento dessa interpelação. As comunidades electrónicas removem sistematicamente os pontos fixos e estáveis, as fundações que eram essenciais à teoria moderna".[18]

Mark Poster analisa o mundo da publicidade televisiva, aliás no seguimento das análises de Jean Baudrillard, para mostrar como as perspectivas tradicionais são insuficientes na análise. De um ponto de vista humanista, os 'spots' publicitários são enganadores, ilusórios, induzem a decisões irracionais por parte dos consumidores. Vistos pelo marketing são poderosos instrumentos para criarem uma procura efectiva para o produto. Olhados de uma cultura democrática, "minam o pensamento independente do eleitorado, diminuindo a sua capacidade para distinguir o verdadeiro do falso, o real do imaginário e estimulam um estado de passividade e indiferença". Na perspectiva do marxismo, apenas estimulam falsas necessidades dos trabalhadores, alienadores da sua condição e desmotivadores do propósito revolucionário.[19]

Ora, segundo Poster, nenhuma destas perspectivas, apesar de válidas no seu âmbito, "aborda o papel principal da publicidade televisiva na cultura contemporânea, nenhuma revela a estrutura alterada da linguagem dos anúncios e, mais

[18] - *ibidem*, p. 74.
[19] - *ibidem*, p. 75.

importante, nenhuma dá atenção à relação entre a linguagem e a cultura na constituição de novas posições do sujeito, isto é, novos lugares na rede de comunicação social."[20] Claro que a publicidade televisiva pode ser olhada apenas como mais uma forma de comunicação unidireccional tal como acontece na imprensa e na rádio, onde um emissor emite para um receptor. Porém, ao contrário destes modos comunicativos unidireccionais, na publicidade televisiva não há possibilidade de uma intervenção, de um *feedback*, de uma resposta, mesmo a posteriori. Os anúncios de publicidade criam uma realidade própria, uma hiper-realidade, misturam facilmente imagens, som e escrita, permitem a introdução da voz-*off* da autoridade. As referências e as associações que os anúncios publicitários criam são autónomos face à realidade que pretendem influenciar, hábitos de consumo, mudanças de atitude e outros.[21]

Mediante a dissociação com a realidade, os anúncios permitem uma identificação do espectador com a mensagem e os artigos que veiculam, ao nível de emoções e desejos. O que se pretende justamente é que com essa dissociação se alcance uma integração e identificação do espectador com o produto anunciado. As fronteiras do real quotidiano desaparecem no anúncio e, assim, tudo se torna possível. No reino da publicidade, as mais ínfimas hipóteses, as probabilidades mínimas, ficam ao alcance de qualquer um, mediante um simples gesto de consumo. Desta análise, tira

---

20 - *ibidem*, p. 75.

21 - "Com grande flexibilidade, a publicidade constrói uma realidade onde as coisas são colocadas em justaposições que violam as regras do dia-a-dia. Em particular, os anúncios televisivos associam significados, conotações e modos de estar que são inapropriados à realidade, sujeitos a objecções em comunicações dialógicas, mas efectivas ao nível do desejo, do insconsciente e do imaginário. A publicidade televisiva constitui um sistema linguístico que deixa de fora o referente, o simbólico e o real, trabalhando ao invés, com cadeias de significantes e significados", *Ibidem*.

Poster a conclusão de que linguagem tradicional, referencial do mundo real se altera. "O paradigma linguístico realista é abalado. O anúncio televisivo trabalha com simulacros, com invenções e com imaginações."[22] Só que o desfasamento da realidade da vida quotidiana e da realidade simulada nos anúncios, em que o espectador se vê mergulhado, não é esporádico, mas um fenómeno contínuo, "todos os dias e por longas horas".

Ainda no seguimento de Baudrillard, Poster considera que o mundo dos bens é cada vez mais atravessado de múltiplas significações e interpretações. "Os bens são afastados do domínio da teoria económica ou comentário e visto como um código complexo. A chave para o consumo não é uma tendência irracional para uma ostentação, mas a inserção dos indivíduos numa relação de comunicação na qual recebem mensagens sob a forma de artigos para consumo."[23] O referente do anúncio não é um objecto de compra ou consumo, não é objectivo, mas um simulacro criado pelo próprio anúncio.

Ainda que Poster não ligue directamente o conceito baudrillardiano de simulacro à análise que faz das bases de dados é provavelmente nestas que melhor se descortina o mundo hiper-real dos simulacros.[24] Os objectos de uma base de dados são segmentados em múltiplas entradas que se combinam e recombinam em sínteses diversas, e às quais eles se reduzem. Linguisticamente as bases de dados são de extrema pobreza narrativa, "estruturas de informação intrinsecamente limitadas e restritas".[25] A experiência parti-

---

[22] - *ibidem*, p. 76.

[23] - *ibidem*, p. 77.

[24] - Seguindo a definição do próprio Baudrillard: "O real é produzido a partir de células miniaturizadas de matrizes e de memórias, de modelos de comando – e pode ser reproduzido um número indefinido de vezes a partir daí. É um hiper-real, produto de síntese irradiando modelos combinatórios num hiperespaço sem atmosfera." *Simulacros e Simulação*, Lisboa: Relógio d'Água, 1991, p.8

[25] - "O modo de informação e a pós-modernidade", p. 80.

cular, a percepção de um qualquer objecto do mundo quotidiano, é reduzida a entradas "que podem ser caracterizadas como caricaturas". Mas à pobreza linguística corresponde, na proporção inversa, uma operacionalidade tremenda na classificação e na velocidade de encontrar a informação.

De modo algum se pode falar de uma verosimilhança entre o objecto da base de dados e o possível correspondente do mundo da experiência inidividual. Tratam-se de identidades diferentes. Ora é na constituição das identidades assentes em bases de dados que Poster liga o tema à análise que Foucault faz do panopticon. Tal como o mecanismo prisional de vigilância determinava o comportamento e a identidade dos reclusos, assim também as bases de dados, de que mais e mais se socorrem as instituições públicas, determinam as identidades dos indivíduos com que estas instituições tratam. "Os indivíduos são 'conhecidos' das bases de dados, têm 'personalidades' distintas e em relação às quais os computadores 'trratam-nos' de formas programadas. Estas identidades são pouco inocentes uma vez que podem afectar seriamente a vida do indivíduo (...). O indivíduo é transformado em relação à sua identidade e é consituído na base de dados. Simplesmente porque esta identidade não tem uma íntima relação com a consicência interna do indivíduo, com os seus atributos definidos, não minimiza, de forma alguma, a sua eficácia. Com a disseminação das bases de dados, as tecnologias da comunicação invadem o espaço social e multiplicam a identidade dos indivíduos, independentemente da sua vontade e intenção, sentimento ou cognição."[26]

As bases de dados constituem, segundo Poster, como um super-panopticon, na medida em que "operam de forma contínua, sistemática e sub-reptícia, acumulando informação acerca dos indivíduos e compondo-os em perfis."[27] Neste

---

[26] - *ibidem*, p. 81 e 82.

[27] - *ibidem*.

caso a vigilância não depende de qualquer tipo especial de arquitectura, antes exerce-se no decorrer da vida normal e quotidiana dos indivíduos. O super-panopticon não interfere com o indivíduo, não o constrange ou o limita nos seus movimentos. O indivíduo é, de certo modo, inteiramente livre. O que o super-panopticon faz é registar e tratar informaticamente os rastos que a utilização dos meios electrónicos deixa atrás de si, utilização progressiva uma vez que facilita a vida social, económica e institucional do próprio indivíduo. A enorme capacidade de armazenamento de dados e a extrema facilidade de transmissão desses dados entre computadores assegura a eficiência da vigilância imperceptível e indolor do super-panopticon.

As bases de dados como discurso

O mais interessante na abordagem que Poster faz das bases de dados, no entanto, é o entendimento que faz delas como discurso no sentido foucaultiano.[28] "As bases de dados são discurso, em primeira instância, porque afectam a constituição do sujeito."[29] Tal como o discurso também a base de dados é entendida, não como expressão ou acção de um sujeito prévio, mas como positividade constituinte de sujeitos. A base de dados liberta-se do seu criador ou utilizador para se tornar numa realidade autónoma que cresce e estende o seu poder sobre os próprios utilizadores.[30]

---

[28] - "Bases de dados como discurso, ou interpelações electrónicas" em *A Segunda Era dos Média*, pp. 93-109. "Neste capítulo salientarei o modo como as bases de dados informáticas funcionam como discurso, no sentido foucaultiano do termo – ou seja, o modo como constituem sujeitos fora da imediatez da consciência." p. 93.

[29] - *ibidem*, p. 100.

[30] - "Na sua forma electrónica e digital, a base de dados pode perfeitamente ser transferida no espaço, indefinidamente preservada no tempo; ela pode inclusivamete durar para sempre em qualquer parte. Ao contrário da linguagem oral, a base de dados não é apenas alheia a qualquer presença autoral, mas é da autoria de tantas mãos que escarnece do princípio do autor como autoridade." *ibidem*, p. 100.

Ao entender as bases de dados como discurso Poster demarca-se da abordagem que liberais e marxistas fazem das bases de dados, nomeadamente como instrumentos de dominação de um governo central burocrático ou como factores da disputa no controlo dos meios de produção. Para Poster a limitação destas abordagens reside no facto de encararem o campo social principalmente como campo de acção, descurando a linguagem como factor enformante da cultura e da sociedade. "Como forma de linguagem, as bases de dados têm efeitos sociais apropriados à linguagem, ainda que também tenham, certamente, relações diversas com formas de acção."[31]

Entendidas as bases de dados como discurso, objectivas, e por isso anteriores aos sujeitos que criam, dever-se-á proceder por um lado à abstracção da sua formação e até da sua pertença. Desde Saussure que a estrutura linguística, a língua, é vista como elemento social anterior à fala, ao uso individual da linguagem. Mas a língua também não existe sem as falas que a realizam e de algum modo a modificam. O que interessa aqui, porém, são as regras estruturantes da língua, as regras de formação e de transformação. "Se considerarmos as bases de dados como um exemplo da noção foucaultiana de discurso, encaramo-las como 'exterioridades', e não como constituídas pelos agentes, e procuramos nas suas 'regras de formação' a chave para o modo de constituição dos indivíduos."[32]

A estrutura das bases de dados é de listas "organizadas, digitalizadas com o objectivo de tirar partido da velocidade electrónica dos computadores". Mas cada elemento ou registo destas listas é classificado por múltiplas entradas ou campos, o que permite a ordenação das listas por cada um destes campos e, assim, ter tantas listas - e modos de busca! - quantos os campos em que o elemento é classificado. Da

---

[31] - *ibidem*, p. 94.

[32] - *ibidem*, p. 102.

alteração da ordenação por campos resultam diferentes perfis dos elementos integrantes da base de dados. Pode-se ordenar por número de entrada, nome, diversos campos de morada, rua, bairro, cidade, idade, sexo, mas também por rendimentos, hábitos de consumo, e quaisquer transacções electrónicas, de comunicação ou de compra. Basta cruzar uma procura por idade e rendimentos, por exemplo, para saber exactamente quais as idades a que correspondem os maiores rendimentos, ou cruzar moradas e hábitos de consumo para extrair da base de dados informações relevantes de um ponto de vista socio-geográfico. Se a facilidade e a velocidade de acesso a uma informação são as características primeiras de uma base de dados electrónica, não deixam também de ser relevantes as características da sua portabilidade, isto é o facto de serem facilmente reproduzidas, copiadas e enviadas *ad libitum* para qualquer outro sistema informático (a expansão da Internet, veio a simplificar e a incrementar enormemente essa portabilidade), a sua expansão e, em particular, a faculdade de serem cruzadas com outras bases de dados.

Consoante a finalidade e a estrutura da base de dados assim se altera o perfil do indivíduo registado. "Estas listas electrónicas tornam-se identidades sociais adicionais à medida que cada indivíduo é constituído pelo computador como agente social, variando em função da base de dados em causa."[33] Sendo apanhado ou introduzido em diferentes bases de dados, os indivíduos vão ganhando perfis específicos. O mesmo indivíduo tem seguramente um perfil diferente enquanto cliente de um supermercado na base de dados que é possível aí fazer dele, nomeadamente através do pagamento electrónico, que enquanto sócio de um clube de futebol. As bases de dados constituem 'grelhas de especificação' que são uma das regras de formação do discurso em termos

[33] - *ibidem*, p. 103.

foucaultianos, na medida em que os elementos ou registos são relacionados, agrupados, classificados, derivados uns dos outros como objectos de discurso.[34] Mais do que em qualquer outro tipo de discurso, psicológico, clínico, económico, etc., as bases de dados possuem uma performatividade linguística. "A ênfase é colocada no aspecto performativo da linguagem, naquilo que a linguagem realiza para além de denotar e conotar. As bases de dados são apenas máquinas performativas, mecanismos de produção de identidades recuperáveis."[35]

Acrescente-se ainda que o aspecto discursivo das bases de dados sai mais reforçado na medida em que são os próprios indivíduos que vão alimentando as bases de dados que os enformam enquanto sujeitos. É tal como no modelo saussureano, em que a língua se reforça mediante o uso que dela se faz na fala. Quanto mais falada for uma língua tanto maior é a sua independência face às falas individuais. No que concerne às bases de dados são os próprios indivíduos que precisam e lucram com sua a utilização, deixando com isso novos traços electrónicos automaticamente introduzidos e que, assim, as completam e ao mesmo tempo diversificam. A vida contemporânea requer cada vez mais a utilização dos computadores e da sua ligação em rede, possibilitando dessa forma a constituição de bases de dados maiores. Quem utiliza um telemóvel, usa um cartão electrónico, passa pela via verde das auto-estradas, está voluntariamente a contribuir para a alimentação da base de dados, isto é do discurso que o enforma enquanto sujeito. É, aliás deste modo, que se esboroa a fronteira entre o público e o privado. Os actos privados dos indivíduos, com quem fala ao telefone, quanto tempo, o que compra, quando e onde,

---

[34] - *ibidem*, p. 103 e 104.

[35] - *ibidem*, p. 104.

passam a constar de bases de dados. O que, diga-se, representa o triunfo do super-panopticon. “A indesejada vigilância da escolha individual torna-se parte de uma realidade discursiva através da participação voluntária do indivíduo vigiado. Nesta situação, o jogo de poder e discurso tem uma configuração singular, uma vez que o vigiado é quem fornece a informação necessária para a vigilância.”[36]

Modo de informação e resistência

Dito isto, falta perguntar em que é que o modo de informação, depois de analisar as estruturas discursivas de dominação e, em particular, as bases de dados como super--panopticon, pode despoletar o potencial libertador de todo e qualquer padrão de experiência linguística. Com efeito, alinhando o modo de informação com o modo de produção marxista, há como que um dever de oferecer, ou pelo menos de descortinar, uma saída para a dominação que os meios electrónicos de comunicação, nomeadamente as bases de dados, exercem enquanto discursos configuradores da própria subjectividade. Poster rejeita a solução de Lyotard, feita em A Condição Pós-Moderna, de uma acessibilidade plena e universal às bases de dados. E rejeita-a pelo princípio teórico de que parte, o de que as bases de dados são constituintes de sujeitos. A solução de Lyotard ainda é moderna, já que “a tese da liberalização das bases de dados pressupõe a figura social do sujeito centrado e autónomo que as bases de dados rejeitam.”[37] Ora a posição verdadeiramente pós-moderna, a assumida por Poster, é de que os sujeitos se fazem e se

---

[36] - *ibidem*, p. 102.

[37] - “Como estratégia de resistência este argumento não toma em consideração o efeito performativo do discurso das bases de dados, a sua capacidade de constituir sujeitos. A posição de Lyotard implica a recuperação, pelos sujeitos ‘reais’, do ‘poder’ inerente às bases de dados.” *ibidem*, p. 108.

refazem pelos discursos e em particular pelos discursos extremamente performativos das bases de dados. "A função cultural das bases de dados não é tanto a instituição de estruturas de poder dominante contra o indivíduo, mas a restauração da própria natureza do indivíduo."[38]

A proposta libertadora de Poster assenta na multiplicidade de sujeitos que as bases de dados efectivamente criam. Ao contrário do panopticon, que segundo Foucault criava "o indivíduo moderno, 'interiorizado', consciente da sua auto-determinação", o super-panopticon gera "indivíduos com identidades dispersas, identidades de que eles podem nem sequer ter consciência. O escândalo do super-panopticon é talvez a violação flagrante do importante princípio do indivíduo moderno, da sua identidade centrada, 'subjectivada'."[39] É justamente com base nas novas identidades que se podem gerar movimentos de resistência. A resistência tem de partir não da concepção moderna do indivíduo autónomo, mas da constatação das identidades sempre em mutação que o novo mundo da comunicação electrónica contantemente gera. "A via para uma maior emancipação deve passar pelas formações do sujeito do modo de informação e não pelas da precedente era moderna e da sua cultura, em rápido declínio."[40]

É justamente nos movimentos que surgem a partir das novas identidades, nas comunidades de algum modo virtuais, que surge a possibilidade de resistência às estruturas de dominação. A desconstrução da racionalidade autónoma típica da modernidade e consequente fragmentação de identidades pelas comunicações electronicamente mediadas constituem desde logo, segundo Poster, uma base para a crítica das formas de dominação que preponderantemente

[38] - *ibidem*.
[39] - *ibidem*.
[40] - *ibidem*. p. 109.

elas próprias geram.[41] Embora haja, com a comunicação electrónica, um fortalecimento das estruturas modernas, ele ocorre ao mesmo tempo que surgem interstícios entre essas estruturas, interstícios que só emergem devido às novas tecnologias. Poster refere o impacte político da comunicação eletrónica na "propagação dos movimentos de protesto exteriores ao paradigma modernista, algumas posições feministas e étnicas, certos aspectos de algumas políticas *gays* e lésbicas, certo tipo de preocupações ecológicas e anti-nucleares."[42] Existe aqui um questionamento da ideologia moderna e uma alteração dos termos da discussão política.

Resumindo. O potencial libertador do modo de informação está fundamentalmente na intelecção da fragmentação do sujeito. "Esclarece o modo de ver o *self* como múltiplo, mutável, fragmentado, em resumo como fazendo um projecto da sua própria instituição."[43] Ora esse esclarecimento permite o desafio das práticas e discursos tradicionais de dominação. "Esta possibilidade desafia todos aqueles discursos e práticas que poderiam rstringir este processo, que poderiam fixar e estabilizar a identidade, fossem estes fascistas que assentam as suas ideias nas teorias de raça essencialistas, liberais que se baseiam na razão ou socialistas que confiam no trabalho. Uma compreensão pós-estruturalista das novas tecnologias da comunicação levanta a possibilidade de uma cultura e sociedade pós-moderna que ameaça a autoridade como a definição da realidade pelo autor."[44]

---

41 - "O que não significa que toda a emissão desta comunicação tecnológica é automaticamente revolucionária; a grande preponderância destas comunicações trabalha para solidificar a sociedade e a cultura existente. Mas existe uma forma de entender os seus impactes que revelam o seu potencial para a mudança estrutural." "O modo de informação e a pós-modernidade", p. 90.

42 - *ibidem*. p. 90.

43 - *ibidem*. p. 91.

44 - *ibidem*. p. 91.

TÍTULOS PUBLICADOS:

1 - Semiótica: A Lógica da Comunicação
António Fidalgo

2 - Jornalismo e Espaço Público
João Carlos Correia

3 - A Letra: Comunicação e Expressão
Jorge Bacelar

4 - Estratégias de Comunicação Municipal
Eduardo Camilo

5 - A Informação como Utopia
J. Paulo Serra

6 - Escrita teleguiada
Guiões para audiovisuais
Frederico Lopes

7 - Manual de Jornalismo
Anabela Gradim

8 - A Persuasão
Américo de Sousa